INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

* * *

INTRODUCCIÓN CRÍTICA AL NUEVO TESTAMENTO

VOLUMEN PRIMERO

Publicada bajo la dirección de
AUGUSTIN GEORGE y PIERRE GRELOT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1992

Primer volumen en la versión castellana de JEM CABANES (III, 1) y MARCIANO VILLANUEVA (III, 2-5), de la obra *Introduction à la Bible*, tomo III, publicada bajo la dirección de AUGUSTIN GEORGE y PIERRE GRELOT, Desclée et Cie., Éditeurs, Tournai - París

Segunda edición 1992

ISBN 84-254-1270-6 rústica
ISBN 84-254-1271-4 tela

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 36.898-1992 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - Constitución, 19 - 08014 Barcelona

LISTA DE COLABORADORES

C. BIGARÉ, de la Compañía de Jesús
M.E. BOISMARD, Escuela Bíblica de Jerusalén
J.M. CAMBIER, Universidad de Lovaina
J. CANTINAT, Escolasticado de los Padres de la Misión (París)
J. CARMIGNAC, Instituto Católico de París
M. CARREZ, Facultad de Teología Protestante e Instituto de Estudios Ecuménicos (París)
E. COTHENET, Instituto Católico de París
J. GIBLET, Universidad de Lovaina
P. GRELOT, Instituto Católico de París
R. LE DÉAUT, Pontificio Instituto Bíblico de Roma
X. LÉON-DUFOUR, Instituto Católico de París
A. PAUL, Instituto Católico de París
C. PERROT, Instituto Católico de París
A. VANHOYE, Pontificio Instituto Bíblico de Roma

SUMARIO DEL TOMO * * *

VOLUMEN PRIMERO

VOLUMEN SEGUNDO

ÍNDICE DEL VOLUMEN PRIMERO

ÍNDICE DE MAPAS DE AMBOS VOLÚMENES

VOLUMEN PRIMERO

VOLUMEN SEGUNDO

PREFACIO

El tomo II de la *Introducción a la Biblia* (Nuevo Testamento), se publicó en 1959 bajo la dirección de A. Robert y A. Feuillet. Su versión castellana apareció en 1965. Desde entonces varios elementos nuevos han contribuido a modificar la situación. En el campo de la exégesis propiamente dicha, se han publicado una serie de trabajos, al tiempo que ciertos métodos críticos evolucionaban de forma importante. Las relaciones entre la crítica y la teología, ya clarificadas a partir de la encíclica *Divino afflante Spiritu,* fueron objeto de una exposición en la constitución del concilio Vaticano II, *Dei verbum:* la exégesis tiene un estatuto preciso dentro de las tareas de la Iglesia. Su cotejo actual con las ciencias humanas la invita a asimilar nuevos procedimientos con aquellos que se consideraban ya clásicos. Al mismo tiempo, su cotejo con la filosofía la conduce a la hermenéutica, y la exigencia incesante del pueblo cristiano hace que los especialistas estén más atentos a la actualización de la palabra de Dios, que presidió ya el nacimiento de los textos bíblicos. La reelaboración de la *Introducción crítica al Nuevo Testamento* ha tenido en cuenta esta situación. Como explicaban los editores en el *Prefacio* de la *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* toda la parte final de la primera edición se ha dejado para un último libro: *Introducción a la teología bíblica.* André Feuillet ha dejado la dirección de esta *Introducción crítica al Nuevo Testamento* al padre Augustin George, profesor de las Facultades Católicas de Lyón, y a Pierre Grelot, profesor del Instituto Católico de París, que ya se había hecho cargo de la preparación práctica de la primera edición.

Al igual que en el libro consagrado al Antiguo Testamento, los trabajos son fruto de investigaciones personales efectuadas por sus distintos colaboradores. Sin dejar de ofrecer al lector el estado presente de las cuestiones críticas, los autores se han reservado la libertad de elección en los casos discutidos. Así, el libro no está necesariamente unificado en cada uno de sus puntos. Es importante que el lector se percate del margen de incertidumbre y de hipótesis que subsiste en algunos de ellos. La discusión crítica se lleva a cabo, en la actualidad, en un plano internacional e interconfesional con suma libertad de expresión. Pero se ven surgir ciertas convergencias que aseguran la solidez de los elementos fundamentales, necesarios en todo estudio serio del Nuevo Testamento. El carácter ecuménico de los estudios bíblicos se ha manifestado, en el área de la lengua francesa, en la experiencia, no por reciente menos fructuosa, de la *Traduction oecuménique de la Bible* (Nuevo Testamento, 1972; Antiguo Testamento, 1975). Esta apertura facilita sin duda el trabajo en una *Introducción crítica,* por más que la exposición de los problemas ponga de manifiesto la existencia de cuestiones discutidas en las que están en juego puntos fundamentales de la fe cristiana: el estudio de tales problemas tiene que realizarse con suma claridad. La mayoría de divergencias de opinión entre críticos no pone en tela de juicio los fundamentos de la teología dogmática.

Varios colaboradores de la primera edición han sido llamados por el Señor desde 1959: el padre Bonsirven, monseñor Cerfaux, A. Michel y A. Tricot. Otros colaboradores han puesto al día sus trabajos anteriores, a veces a costa de refundiciones completas. Nuevos miembros se les han añadido: J. Giblet, que ha redactado la sección correspondiente al medio griego e imperio romano; C. Perrot, que ha coordinado la sección referente al medio judío del Nuevo Testamento; A. Paul; R. Le Déaut; el pastor Carrez, que ha tomado el relevo de monseñor Cerfaux; E. Cothenet y A. Vanhoye.

La parte segunda, dedicada a los *Evangelios sinópticos,* ha sido actualizada y a veces refundida por X. Léon-Dufour. La parte tercera, dedicada a los *Hechos de los apóstoles* presenta un texto nuevo, de C. Perrot, que sustituye a la antigua exposición de L. Cerfaux.

El texto de la primera edición (1959) referente a las cartas

de san Pablo ha sido casi totalmente remplazado por un texto nuevo, gracias a J.M. Cambier, M. Carrez y C. Perrot, que se han repartido el trabajo.

La parte quinta ha sido redactada por J. Cantinat y A. Vanhoye. El primero, comentador de las cartas de Santiago y de Judas, ha conservado también la presentación de las cartas católicas (excepto las de Juan) en un texto enteramente refundido. A. Vanhoye, cuyas numerosas publicaciones sobre la carta a los Hebreos son bien conocidas, presenta aquí esta carta, que voluntariamente hemos separado del *corpus* paulino.

En la parte sexta, para presentar las cartas y el evangelio de Juan, E. Cothenet ha tomado el relevo de A. Feuillet, utilizando libremente su texto (sobre todo en la primera carta). M. E. Boismard, que ya había presentado el Apocalipsis en la primera edición, ha puesto al día su texto en función de los numerosos estudios publicados después de veinte años.

La parte séptima viene a ser una conclusión general. P. Grelot expone en forma sintética *la formación del Nuevo Testamento.* El lector encontrará aquí la coordinación necesaria entre todas las exposiciones particulares, yuxtapuestas en las otras partes de esta introducción. Es una conclusión que supone, evidentemente, los análisis precedentes, pero puede también servir de introducción general para abordar mejor los diversos grupos de libros reunidos en el Nuevo Testamento.

Finalmente, la parte octava presenta los *libros apócrifos,* que no forman parte del Nuevo Testamento: pululan tanto a partir del siglo II que será necesaria la determinación de una regla de fe (canon). El lector encontrará aquí, a modo de apéndice, información técnica y bibliográfica redactada por C. Bigaré.

Augustin George - Pierre Grelot

lo ha hecho no solo con autoridad propia, sino en estrecha unión con J. M. Carrez y C. Perrot, que se han repartido el trabajo.

La parte quinta ha sido redactada por J. Cantinat y A. Vanhoye. El primero, encargado de las cartas de Santiago y de Judas, ha conservado también la presentación de las cartas católicas (excepto las de Juan) en un texto enteramente refundido. A. Vanhoye, cuyas numerosas publicaciones sobre la carta a los Hebreos son bien conocidas, presenta aquí esta carta, que solamente hemos separado del corpus paulino.

En la parte sexta, para presentar las cartas y el evangelio de Juan, E. Cothenet ha tomado el relevo de A. Feuillet, utilizando libremente su texto (sobre todo en la primera carta). M. É. Boismard, que ya había presentado el Apocalipsis en la primera edición, ha puesto al día su texto en función de los numerosos estudios publicados después de veinte años.

La parte séptima viene a ser una conclusión general. E. Cothenet expone en forma sintética la formación del Nuevo Testamento. El lector encontrará aquí la coordinación necesaria entre todas las exposiciones particulares yuxtapuestas en las otras partes de esta Introducción. Es una conclusión que supone evidentemente los análisis precedentes, pero puede también servir de introducción general para abarcar mejor los diversos grupos de libros reunidos en el Nuevo Testamento.

Finalmente, la parte octava presenta los libros cristianos que no forman parte del Nuevo Testamento, pudiendo tanto a partir del dato u que será necesaria la determinación de una regla de fe (canon). El lector encontrará aquí, a modo de apéndice, información técnica y bibliográfica redactada por C. Hayes.

Augustin George - Pierre Grelot

ABREVIATURAS

1) *Libros de la Biblia*

Abd	Abdías	Flp	Filipenses	Miq	Miqueas
Act	Actos	Gál	Gálatas	Mt	Mateo
Ag	Ageo	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Am	Amós	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ap	Apocalipsis	Heb	Hebreos	Núm	Números
Bar	Baruc	Is	Isaías	Os	Oseas
Cant	Cantar	Jds	Judas	Pe	Pedro
Col	Colosenses	Jdt	Judit	Prov	Proverbios
Cor	Corintios	Jer	Jeremías	Re	Reyes
Cró	Crónicas o Paralipómenos	Jl	Joel	Rom	Romanos
		Jn	Juan	Rut	Rut
Dan	Daniel	Job	Job	Sab	Sabiduría
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sal	Salmos
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sam	Samuel
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sant	Santiago
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sof	Sofonías
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Tes	Tesalonicenses
Est	Ester	Lev	Levítico	Tim	Timoteo
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tit	Tito
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tob	Tobías
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Zac	Zacarías

2) *Literatura judía y cristiana extrabíblica*

2Ba	Apocalipsis sirio de Baruc
3Ba	Apocalipsis griego de Baruc
CDC	Cairo Damascus Covenant (= Documento de Damasco)
1Clem	Carta de Clemente a los Corintios
2Clem	*2.ª Clementis* (homilía)

Did	*Didakhe*
4Esd	4.º libro de Esdras
5-6Esd	Apocalipsis griegos de Esdras
1Hen	Primer libro de Henoc (etiópico)
2Hen	Henoc eslavo
3Hen	Henoc hebreo
Jub	Libro de los jubileos
LAB	*Liber Antiquitatum Biblicarum* (= pseudo-Filón)
LXX	Versión de los Setenta
3Mac	Tercer libro de los Macabeos
4Mac	Cuarto libro de los Macabeos
OrSib	Oráculos sibilinos
PRE	Pirqe del rabí Eliezer
1Q (etc.)	Primera cueva de Qumrân (etc.)
1QGénAp	1Q apócrifo del Génesis
1QH	Himnos (= *Hôdayôth)* de 1Q
1QM	1Q Regla de la Guerra
1QpHa	1Q Pesher de Habacuc
1QS	1Q Regla *(Serek)* de la Comunidad
3QpIs	3Q Pesher de Isaías
4QMelq	4Q Melquisedec
4QMesAr	4Q texto «mesiánico» arameo
4QOrNab	4Q Oración de Nabonido
4QpIs	4Q *Pesher* de Isaías
4QpNa	4Q *Pesher* de Nahúm
4QpOS	4Q *Pesher* de Oseas
SalSl	Salmos de Salomón
Tb	*Talmud* de Babilonia
Tj	*Talmud* de Jerusalén
4QTest	4Q *Testimonia*
TestLeví	Testamento de Leví, etc.
Theod	Versión griega de Teodoción
Trg	*Targum*
TrgJ	*Targum* de Jerusalén sobre el Pentateuco
TrgJ^{1}	*Targum* 1 de Jerusalén (= pseudo-Jonatán)
TrgJ^{2}	*Targum* de Jerusalén fragmentario
TrgN	*Targum* de Jerusalén: códice *Neofiti* I
TrgPal	*Targum* palestinense

Cartas de Ignacio de Antioquía:
Ef = a los Efesios; Esm = a los Esmirniotas; Fil = a los Filadelfios; Magn = a los Magnesios; Pol = a Policarpo; Rom = a los Romanos; Tral = a los Tralianos
Los demás títulos se citan sin abreviaturas.

3) *Siglas de revistas, diccionarios, colecciones, etc.*

AAS «Acta Apostolicae Sedis», Ciudad del Vaticano
AnchB *Anchor Bible*, Nueva York
BA «Biblical Archaelogist», New Haven (USA)
BAC «Biblioteca de autores cristianos», Madrid
BJ *Bible de Jérusalem*, París
BJRL «Bulletin of the John Rylands Library», Manchester
BLE «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse
BNTC *Black's New Testament Commentary*, Londres
BO «Bibliotheca Orientalis», Leiden
BPC *La sainte Bible* (Pirot-Clamer), París
BTB «Biblical Theology Bulletin», Roma
BTS «Bible et Terre Sainte», París
BVC «Bible et Vie Chrétienne», Maredsous
BZ «Biblische Zeitschrift», Paderborn
CBC *Cambridge Biblical Commentary*, Cambridge
CBQ «Catholic Biblical Quarterly», Washington
CBSC *Cambridge Bible for Schools and Colleges*, Cambridge
CCHS *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres
CGTC *Cambridge Greek Testament Commentaries*, Cambridge
CNT *Commentaire du Nouveau Testament*, Neuchâtel-París
CNTC *Cambridge New Testament Commentary*, Cambridge
CPJ *Corpus Papyrorum Judaicarum*, ed. V.A. Tcherikover A. Fuks, Cambridge (USA)
CSCO *Corpus scriptorum christianorum orientalium*
CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena
CSS *Cursus Scripturae sacrae*, París
DAGR *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, ed. C. Daremberg - E. Saglio, París
DJD *Documents of Judaean Desert*, Oxford
DS *Dictionnaire de Spiritualité*, París
DSB *Daily Study Bible*, Edimburgo
DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París
EB col. «Études Bibliques», París
ETL «Ephemerides theologicae lovanienses», Lovaina
EvTh «Evangelische Theologie», Munich
Exp Times «Expository Times», Londres
FRLANT col. «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Gotinga
GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlín
HE *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea
HNT *Handbuch zum Neuen Testament* (Lietzmann), Tubinga
HSNT *Die heilige Schrift des NT*, Bonn
HTR «Harvard Theological Review», Cambridge (USA)
HUCA «Hebrew Union College Annual», Cincinnati

ICC	*International Critical Commentary,* Edimburgo
IEJ	«Israel Exploration Journal», Jerusalén
IG	*Inscriptiones graecae,* Berlín
IntB	*The Interpreter's Bible,* Nueva York
JAOS	«Journal of the American Oriental Society», Baltimore
JBC	*The Jerome Biblical Commentary,* Londres
JBL	«Journal of Biblical Literature», Philadelphia
JJS	«Journal of Jewish Studies», Londres
JQR	«Jewish Quarterly Review», Londres
JSJ	«Journal for the Study of Judaism», Leiden
JSS	«Journal of Semitic Studies», Manchester
JTS	«Journal of Theological Studies», Oxford
KNT	*Kommentar zum Neuen Testament* (Zahn), Leipzig-Erlangen
LD	col. «Lectio Divina», París
LMD	«La Maison-Dieu», París
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* Friburgo de Brisgovia
MFF	*The Moffatt New Testament Commentary,* Londres
MKNT	*Kritisch-exegetischer Kommentar z. NT* (Meyer), Gotinga
NBJ	*(Nouvelle) Bible de Jérusalem,* París
NCB	*New Clarendon Bible,* Oxford
NIC	*New International Commentary on the NT,* Londres-Grand Rapids
NRT	«Nouvelle Revue Théologique», Lovaina
NT	«Novum Testamentum», Leiden
NTA	«New Testament Abstracts», Weston
NTD	*Das Neue Testament deutsch,* Gotinga
NTS	«New Testament Studies», Cambridge
NTSuppl	«Novum Testamentum», Suplementos
OliphantsNCB	*Oliphants New Century Bible,* Londres
Peake'sC	*Peake's Commentary on the Bible,* Edimburgo
PG	*Patrologia Graeca* (J.P. Migne)
PL	*Patrologia Latina* (J.P. Migne)
PO	*Patrologia Orientalis,* París
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart
RB	«Revue Biblique», París
RECA	*Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (Pauly - Wissowa), Stuttgart
RevSR	«Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tubinga
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina
RHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», Estrasburgo
RHR	«Revue d'Histoire des Religions», París
RivB	«Rivista biblica», Roma
RNT	Regensburger Neues Testament, Ratisbona (si no se indica lo contrario, citamos según trad. cast. de Herder, Barcelona 1967ss)
ROC	«Revue de l'Orient chrétien», París
RQ	«Revue de Qumrân», París

RSPT	«Revue des sciences philosophiques et theologiques», París
RSR	«Recherches de science religieuse», París
RTh	«Revue thomiste», Brujas - París
RTP	«Revue de théologie et philosophie», Lausana
RVV	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* Giessen
SBG	*La sacra Biblia* (Garofalo), Turín
SBL	«Society of Biblical Literature»
SC	«Sources chrétiennes», París
ScEccl	«Sciences ecclésiastiques», Montreal
SDB	*Supplément au Dictionnaire de la Bible,* París
THK	*Theologischer Handkommentar z. NT,* Leipzig
TKNT	*(Herders) Theologischer Kommentar z. NT,* Friburgo de B.
TLZ	«Theologische Literatur Zeitung», Berlín
TOB	*Traduction oecuménique de la Bible,* París
TorchBC	*Torch Biblical Commentaries,* Londres
TU	col. «Texte und Untersuchungen», Berlín
TWNT	«Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament», Stuttgart
TyNT	*Tyndale New Testament Commentaries,* Londres
TZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea
VD	«Verbum Domini», Roma
VS	«Verbum salutis», París
VT	«Vetus Testamentum», Leiden
VTB	*Vocabulario de teología bíblica* (X. Léon-Dufour), tr. cast., Barcelona
VTSuppl	«Vetus Testamentum», Suplementos
ZAW	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums», Berlín
ZKT	«Zeitschrift für katholische Theologie», Viena
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältere Kirche», Berlín
ZRG	«Zeitschrift für Religions— und Geistesgeschichte», Colonia
ZTK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga

Los demás títulos de revistas, diccionarios y colecciones se indican sin abreviaturas.

En las referencias bíblicas, las abreviaturas se leen así:

Mc 4,3 = Marcos, c. 4, versículo 3.
Mc 4,3s = Marcos, c. 4, versículo 3 y siguiente.
Mc 4,3ss = Marcos, c. 4, versículo 3 y siguientes.
Mc 4,3*b* = Marcos 4,3, segunda parte del versículo.
Mc 4,3-14 = Marcos, c. 4, versículos del 3 al 14.
Mc 4,3-14 par. = Marcos, c. 4, versículos del 3 al 14 y paralelos.
Mc 4,3-5,16 = Marcos, del c. 4 versículo 3 al c. 5 versículo 16.

RSPT «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París
RSR «Recherches de science religieuse», París
RTh «Revue thomiste», Brujas-París
RTP «Revue de théologie et de philosophie», Lausana
RVV Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Giessen
SBG La Sacra Bibbia (Garofalo), Turín
SBL [illegible]
SC «Sources chrétiennes», París
ScEccl «Sciences ecclésiastiques», Montreal
SDB Supplément au Dictionnaire de la Bible, París
THK Theologischer Handkommentar zum NT, Leipzig
TKNT Herders Theologischer Kommentar zum NT, Friburgo de Br.
TLZ «Theologische Literaturzeitung», Leipzig
TOB Traduction oecuménique de la Bible, París
TorchBC Torch Biblical Commentary, Londres
TQ «Theologische Quartalschrift», Tubinga
TWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
TyNT Tyndale New Testament Commentaries, Londres
TZ «Theologische Zeitschrift», Basilea
VD «Verbum Domini», Roma
VS «Verbum salutis», París
VT «Vetus Testamentum», Leiden
VTB Vocabulario de teología bíblica (X. Léon-Dufour, tr. cast.), Barcelona
VTSuppl «Vetus Testamentum, Supplementum»
ZAW «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums», Berlín
ZKT «Zeitschrift für katholische Theologie», Viena
ZNW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Berlín
ZRG «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Colonia
ZTK «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga

Los demás títulos de revistas, diccionarios y colecciones se indican sin abreviaturas.

En las referencias bíblicas, las abreviaturas se leen así:

Mc 4,3 = Marcos, c. 4, versículo 3.
Mc 4,3s = Marcos, c. 4, versículo 3 y siguiente.
Mc 4,3ss = Marcos, c. 4, versículo 3 y siguientes.
Mc 4,3b = Marcos 4,3, segunda parte del versículo.
Mc 4,3-14 = Marcos, c. 4, versículos del 3 al 14.
Mc 4,3-14 par. = Marcos, c. 4, versículos del 3 al 14 y paralelos.
Mc 4,3-5,16 = Marcos, del c. 4, versículo 3 al c. 5, versículo 16.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL *

I. Introducciones generales

* P. Feine, *Einleitung in das NT*, Leipzig [8]1913; J. Behm, [12]1936; W.G. Kümmel, 1963.
* H. Höpel, *Introductio specialis in NT*, 3 vol., Subiaco [1]1922; B. Gut, [5]1938; A. Metzinger, Nápoles-Roma 1949.
* M. Goguel, *Introduction au NT*, 4 vol., París 1922-1926.
* A.H. MacNeile, *An Introduction to the Study of the NT*, Oxford [2]1927; C.S.C. Williams, 1953.
* R. Knopf, *Einführung in das NT*, Berlín 1929[2], H. Lietzmann, [5]1933; H. Weinel, 1949.
* W. Michaelis, *Einleitung in das NT*, Berna 1946[3]; 1961.

M. Albertz, *Botschaft des NT.s*, t. 1, Zurich 1947-1952.

P. Morant, *Introductio specialis in das NT*, Roma 1950.

* A. Wikenhauser, *Introducción al NT*, Herder, Barcelona [2]1966 (ed. al. 1953).

L. Moraldi - S. Lyonnet - T. Ballarini, *Introduzione alla Bibbia*, t. 4-5, Turín 1960-1966; trad. cast.: *Introducción a la Biblia*, 2 vol., Mensajero, Bilbao 1967-1975.

G. Rinaldi, *Introduzione al NT*, Brescia 1961, [2]1971.

C.F.D. Moule, *The Birth of the NT*, Londres 1962 (= *La Genèse du NT*, Neuchâtel 1971).

K.H. Schelkle, *Das NT, Seine literarische und theologische Geschichte*, Kevelaer 1963; [4]1970 (= *Introduction au NT*, Mulhouse 1965). Id., *Teología del NT*, 4 vol., Herder, Barcelona 1975-1978 (ed. al. 1968-1976).

W. Marxsen, *Einleitung in das NT*, Gütersloh 1963.

W.G. Harrington, *Record of the Fulfilment: the NT*, Chicago 1966 (= *Nouvelle Introduction à la Bible*, París 1971); trad. cast.: *La plenitud de la promesa — Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1967.

---

* Las obras muy técnicas van precedidas de un asterisco.

J. Schreiner (dir.), *Forma y propósito del NT*, Herder, Barcelona 1973 (ed. al. 1969).
E. Lohse, *Die Entstehung des NT.s*, Stuttgart 1972; trad. cast.: *Introducción al NT*, Cristiandad, Madrid 1975.
* W.G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, Heidelberg 1973 (17.ª ed. refundida de la *Introducción* de P. Feine).
* A. Wikenhauser - J. Schmid, *Introducción al NT*, Herder, Barcelona 1978, 3.ª ed. refundida (ed. al. 1973).
P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlín 1975.
J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, Londres 1976.

II. Series de comentarios

Las series se presentan cronológicamente, según la fecha del primer volumen. Los puntos suspensivos indican que la serie no ha terminado o está en período de renovación. Citamos sólo el nombre del director inicial de la colección. Muchas colecciones menos técnicas han sido omitidas.

* *Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT* (A.W. Meyer), Gotinga 1842... (= MKNT).
Cursus Scripturae Sacrae (R. Cornely), París 1890 (= CSS).
* *The International Critical Commentary* (S.R. Driver), Edimburgo 1895... (= ICC).
* *Kommentar zum NT* (T. Zahn), Leipzig-Erlangen 1903 (= KNT).
* *Handbuch zum NT* (H. Lietzmann), Tubinga 1906... (= HNT).
* *Études bibliques* (M.J. Lagrange), París 1907... (= EB).
Die heilige Schrift des NT.s (F. Tillmann), Bonn 1913-1919 (= HSNT).
* *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (H.L. Strack - P. Billerbeck), 6 vol., Munich 1922-1961.
Verbum Salutis, 16 vol., París 1924... (= VS).
The Moffatt NT Commentary, Londres 1928... (= MFF).
Bible du Centenaire: Le NT, París 1928.
* *Theologischer Handkommentar zum NT* (P. Althaus), Leipzig 1928... (E. Fascher), Berlín 1957... (= THK).
Das NT Deutsch, 12 vol. (P. Althaus), Gotinga 1932... (= NTD).
La sainte Bible, t. 9-12 (L. Pirot - A. Clamer), París 1935-1949 (= BPC).
Regensburger NT, 10 vol. (A. Wikenhauser), 1938..., trad. cast. *Comentario de Ratisbona al NT*, Herder, Barcelona 1967ss (= RNT).
La Sacra Bibbia (S. Garofalo), Turín - Roma 1946 (= SBG); trad. cast. *Biblia*, Labor, Barcelona 1969.
Torch Biblical Commentary, Londres 1948... (= TorchBC).
La sainte Bible (= Bible de Jérusalem), París 1948-1956; nueva edición 1973 (= BJ).
* *Commentaire du NT* (P. Bonnard), Neuchâtel - París 1949... (= CNT).
The Interpreter's Bible, t. 7-12, Nashville 1951 (= TIB).

* *Herders Theologischer Kommentar zum NT* (A. Wikenhauser), Friburgo de B. 1953... (= TKNT).
A Catholic Commentary on Holy Scripture (B. Orchard), Londres 1953 (= CCHS); trad. y adaptación cast. *Verbum Dei,* Herder, Barcelona 1956ss.
Black's NT Commentary, Londres 1957... (= BNTC).
Cambridge Greek Testament Commentary, Cambridge 1957... (= CGNT).
Tyndale NT Commentary, Londres 1960... (= TyNT).
Peake's Commentary (dir. M. Black - H.H. Rowley), Londres 1963... (= Peake'sC).
Sources bibliques, París 1963... (= SB).
Cambridge Biblical Commentary, Cambridge 1963... (= CBC).
New Clarendon Bible, Oxford 1963... (= NCB).
New International Commentary on the NT, Londres - Grand Rapids (= NIC).
Oliphants New Century Bible, Londres (= Oliphants NCB).
* *The Anchor Bible,* t. 26-38, Nueva York 1964... (= AnchB).
Traduction oecuménique de la Bible: Nouveau Testament, París 1967-1972 (= TOB).
The Jerome Biblical Commentary (R.E. Brown - J.A. Fitzmyer - R.E. Murphy), Londres 1968. (= JBC); trad. cast. *Comentario bíblico «San Jerónimo»,* Cristiandad, Madrid 1971-1972.

III. Diccionarios

Véase el repertorio de *diccionarios* en *Introducción crítica al AT,* p. 29.
G. Kittel - G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum NT,* 9 vol., Stuttgart 1933-1973 (= TWNT).
Hay artículos sobre algunos libros que figuran en enciclopedias, como *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Catholicisme,* le *Dictionnaire de Spiritualité (DS).*

IV. Revistas especializadas

Se hallan reseñadas en p. 27s de la *Introducción crítica al AT,* y en la página 31ss de este volumen.
Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlín 1900... (= ZNW).
New Testament Studies, Cambridge 1954... (= NTS).
Novum Testamentum, Leiden 1956... (= NT).
Indicamos el nombre completo de las revistas menos corrientes.

V. Bibliografías

Véase la *Introducción crítica al AT,* p. 30.
New Testament Abstracts, Weston 1956... (= NTA).

J. Sánchez Bosch - A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español* (la bibliografía reúne 2500 títulos). Instituto Nacional del Libro Español, Barcelona 1977.
P. Langevin, *Bibliographie biblique* (1930-1970), Quebec 1972.
B.M. Metzger, *Index of Articles on the New Testament and the Early Church Published in Festschriften,* Filadelfia 1951 (suplemento, 1955); complementos sobre san Pablo, 1960; sobre los evangelios, 1966.
Se encontrarán bibliografías prácticamente completas en las *Introducciones al NT* de Wikenhauser - J. Schmid (1978) y W.G. Kümmel (1973).

Aviso al lector sobre la forma de utilizar la bibliografía

Toda la bibliografía especial de las distintas partes del volumen se halla al final (páginas 719-782). Su distribución se ha hecho según partes, secciones, capítulos y párrafos en los que se subdividen los distintos trabajos. Se invita al lector a recurrir a ella en cada subdivisión del texto. Si ésta no incluye bibliografía propia, no se reproduce su título.

PARTE PRIMERA

EN EL UMBRAL DE LA ERA CRISTIANA

por J. Carmignac, J. Giblet, P. Grelot, R. Le Déaut, A. Paul y C. Perrot

PARTE PRIMERA

EN EL UMBRAL DE LA ERA CRISTIANA

por *J. Carmignac, J. Giblet, P. Grelot,*
R. Le Déaut, A. Paul y *C. Perrot*

Para estudiar el Nuevo Testamento hay que situarlo en el medio en que acaeció su historia y en el que nacieron sus libros. Este medio es doble: judío y grecorromano. El propio Jesús, en su predicación y su acción, no se salió de los límites del medio palestino. Además, es a judíos a quienes se dirigió la primera predicación cristiana, y los autores de los primeros escritos cristianos reunidos en el Nuevo Testamento son, en mayoría, judíos. Sin embargo, y sin salir siquiera del judaísmo, el naciente cristianismo fue desplazando progresivamente su centro de gravedad: sus predicadores, salidos de la tierra de Israel, irradiaron por todos los rincones en los que se habían implantado colonias judías, en Siria y Mesopotamia, en todos los alrededores del Mediterráneo y en el interior de los países que lo bordeaban. Pues bien, de un lado, así el judaísmo palestino como el de la Diáspora se hallaban, desde el punto de vista político, bajo la dependencia del imperio romano, salvo algunas lejanas comunidades orientales instaladas en territorio del imperio de los partos. De otro, las comunidades dispersas vivían en contacto permanente con poblaciones paganas impregnadas de cultura helenística. El evangelio reclutó rápidamente fieles entre tales poblaciones, a los que el uso común de la lengua griega daba cierta unidad. Para situar el Nuevo Testamento en su trasfondo histórico, importa examinar sucesivamente dos medios distintos: 1) el mundo helenístico y el imperio romano, bajo sus aspectos político y cultural, además de religioso; 2) el mundo judío, cuya vida propia, su pensamiento, su literatura y el destino histórico marcaron profundamente la historia de la Iglesia naciente y los textos por ella legados.

Para estudiar el Nuevo Testamento hay que situarlo en el medio en que acaeció su historia y en el que nacieron sus libros. Este medio es doble: judío y grecorromano. El propio Jesús, en su predicación y su acción, no se salió de los límites del medio palestino. Además, es a judíos a quienes se dirigió la primera predicación cristiana, y los autores de los primeros escritos cristianos reunidos en el Nuevo Testamento son, en mayoría, judíos. Sin embargo, y sin salir siquiera del judaísmo, el naciente cristianismo fue desplazando progresivamente su centro de gravedad: sus predicadores, salidos de la tierra de Israel, irradiaron por todos los rincones en los que se habían implantado colonias judías, en Siria y Mesopotamia, en todos los alrededores del Mediterráneo y en el interior de los países que lo bordeaban. Pues bien, de un lado, así el judaísmo palestino como el de la Diáspora se hallaban, desde el punto de vista político, bajo la dependencia del imperio romano, salvo algunas lejanas comunidades orientales instaladas en territorio del imperio de los partos. De otro, las comunidades dispersas vivían en contacto permanente con poblaciones paganas impregnadas de cultura helenística. El evangelio reclutó rápidamente fieles entre tales poblaciones, a los que el uso común de la lengua griega daba cierta unidad. Para situar el Nuevo Testamento en su trasfondo histórico, importa examinar sucesivamente dos medios distintos: 1) el mundo helenístico y el imperio romano, bajo sus aspectos político y cultural, además de religioso; 2) el mundo judío, cuya vida propia, su pensamiento, su literatura y el destino histórico marcaron profundamente la historia de la Iglesia naciente y los textos por ella legados.

SECCIÓN PRIMERA

EL MUNDO HELENÍSTICO Y EL IMPERIO ROMANO

por J. Giblet

CAPITULO PRIMERO

EL MUNDO POLÍTICO Y CULTURAL

El cristianismo surgió y se desarrolló en un mundo que el espíritu griego y la organización romana habían marcado profundamente. Después de haber esbozado la fisionomía del mundo helenístico y las estructuras romanas del siglo primero, podremos fijarnos, en particular, en las corrientes filosóficas más populares y en las grandes tendencias religiosas del universo helenístico-romano.

I

EL MUNDO HELENÍSTICO

La herencia de Alejandro

Cuando en 336 Alejandro asume el poder, todo parece anunciar una mutación. Las ciudades griegas se han agotado en luchas fratricidas y en constantes replanteamientos de sus sistemas políticos. Al este, el imperio persa sobrevive, minado por las divisiones y la debilidad del soberano; Egipto, por otra parte, no es más que una sombra. En Alejandro se fundían empuje e inteligencia, y él disponía de todo cuanto su padre, Filippo, supo preparar. Todo se derrumbó ante sus armas y su prestigio; corrió de Macedonia al Nilo y del Nilo al Indo, hasta morir, en plena juventud, en Babilonia (323). En trece años había fundado el mayor imperio conocido por Occidente hasta entonces. Se comprende que su personalidad fascinara a sus contemporáneos y

suscitara leyendas que habían de deslumbrar durante siglos a los soñadores de imperio hasta Augusto. Se comprende que muchos le reconocieran cierta *aura* divina e hicieran de él un rey divino.

Mas Alejandro no era sólo un militar afortunado. Había vislumbrado la posibilidad de aunar a todos los hombres de la tierra habitada (la *oikouméne* [*ge*]) en un solo Estado, en el que todos participarían de la misma cultura. Claro, los datos esenciales vendrían de la cultura griega y la lengua común sería el griego (la *koine*); pero convenía acoger y asimilar también las aportaciones de los antiguos mundos orientales. Establecer la unidad de unos hombres que, pese a sus diferencias, participan de la misma naturaleza humana en el seno de un mismo universo, tal es el ideal que los filósofos exaltaban y que emplearán los políticos. Los herederos de Alejandro se repartieron el imperio, mas la mayoría de ellos no renunciaron al proyecto de realizar la gran idea ecuménica, y los sistemas políticos que pusieron en pie a menudo se inspiraron en ella. El propio Augusto parecerá adoptarla. De todos modos, más allá de las fronteras y los conflictos, se perfila una humanidad nueva que alía universalismo e individualismo, a un tiempo más positiva, pragmática y emprendedora, pero también más crédula.

La vida económica y social

Los griegos habían emprendido ya una vasta expansión colonial que tenía que favorecer sus industrias, su comercio y la difusión de su cultura; émulos de los fenicios, habían establecido colonias y factorías a lo largo de las costas de Sicilia e Italia, incluso se habían adentrado por las Galias e Hispania. Las conquistas de Alejandro les asegurarían la herencia de Tiro y los inmensos territorios de Oriente, a los que aportaron su espíritu de invención y un dinamismo extraordinario. Mientras la propia Grecia sigue descomponiéndose, los griegos construyen, con empuje, un nuevo mundo. Descubrieron materias extrañas, como el nitro (nitrato) o la nafta de Asiria (nuestro petróleo); descubren asimismo nuevas plantas y nuevos medios de cultura, al tiempo que desarrollan la viticultura. La agricultura, que había adquirido enorme extensión en Mesopotamia y Egipto, conocerá nuevos

estímulos y proporcionará una subsistencia más segura a los países mediterráneos. Los reyes, propietarios del suelo conquistado, y a no tardar las ciudades y los templos, explotarán sistemáticamente vastos dominios explotando con dureza los campesinos, mantenidos en una especie de servidumbre.

Simultáneamente, la red de comunicaciones se despliega y adquiere mayor seguridad: las flotas van cada vez más lejos a lo largo de las costas de África, se llega al Báltico y los marinos griegos crean relaciones regulares con la lejana India. Por lo demás, la red viaria creada por los persas para unir entre sí las provincias del Imperio y asegurar su administración, se perfeccionará aún más. Asistimos a una circulación incrementada de mercancías y hombres; se advierte igualmente un aumento de intercambios monetarios; se fundan bancos, cuyos procedimientos anuncian los cheques y los giros de hoy.

Por todas partes surgen algunas ciudades nuevas por completo: Alejandrías, Seleucias, Antioquías, a la espera de Cesareas, Sebastes y Tiberíades. Construidas de forma racional, utilizando numerosas técnicas dispuestas por ingenieros, expresan y favorecen una nueva forma de contemplar la vida. La cultura helenística será esencialmente urbana, caracterizada por un predominio de la administración y el comercio: así puede hablarse, pues, de verdadera burguesía formada de griegos inmigrados y nacionales helenizados que, luego de haber puesto su competencia al servicio de los soberanos, se separan del poder para intentar afianzar por sí mismos su propio éxito. Frente a este grupo, se constituirá una masa de nacionales tradicionales y de inmigrantes fracasados. A ratos, se asiste a tensiones, efervescencias nacionalistas y a enfrentamientos sociales.

La vida familiar

En el campo de la familia también, la época helenística aporta grandes transformaciones. En los tiempos antiguos, la familia es una institución firme; el matrimonio está esencialmente orientado a la procreación y a la educación de los hijos en el seno de la familia; la autoridad del padre se admite sin chistar; la esposa vive en el gineceo, donde educa a los hijos. Pero, por lo demás,

parece normalísimo que los hombres busquen satisfacciones con otras mujeres; la prostitución cunde a la luz del día. Importa notar, además, el papel de las heteras (*hetairai* = compañeras) que eran mujeres independientes y cultivadas, que desempeñaban un papel harto parecido al de las *geishas* del Japón. Hay que añadir que el mundo griego mostraba amplia tolerancia frente a la pederastia (por más que se trataba de prácticas limitadas a ciertos medios aristocráticos, y que el pueblo rechazaba)[1].

En la época helenística, la pérdida de raíces y el individualismo implican cierto relajamiento de costumbres. La autoridad paterna se ignora más fácilmente, la infidelidad conyugal y las uniones libres se admiten con mayor facilidad. Las reacciones de los filósofos serán muy distintas: unos, considerando que la institución matrimonial no forma parte del orden de la naturaleza, predican una moral del abandono sin freno a deseos y pasiones. Los estoicos, por su parte, admitiendo en la razón la voz de la naturaleza, reaccionan contra estos puntos de vista. En el siglo primero, Musonio no dudará en proclamar que toda relación sexual fuera del matrimonio es vergonzosa; añadiendo que la nobleza, la riqueza y la belleza no constituyen condiciones indispensables del matrimonio feliz; lo que cuenta, ante todo, es el acuerdo profundo de los casados[2].

Simultáneamente, esta filosofía ponía en relieve la dignidad de la mujer. Platón profesaba ya que había que atribuir a las mujeres «el mismo natural y la misma "educación" que a los hombres» (*República* 5, 451s). Los estoicos de la época imperial las invitarán a cultivar la filosofía. Pero hay que advertir que esas ideas no estaban muy difundidas.

El problema de la esclavitud

La mayor parte de los trabajos eran realizados por esclavos. Se estima que Atenas contaba 40 000 ciudadanos, de 10 a 15 mil metecos, 110 000 esclavos. A su lado, existía gran número de siervos vinculados a la tierra (los hilotas de Esparta). Teóricamente, los esclavos eran «instrumentos animados» según palabras de Aristóteles (*Política,* 1, 3, 1253*b*); las actas de emancipación hablan de ellos como de «un cuerpo masculino», «un cuerpo fe-

menino»: al perder la libertad, pierden la cualidad de personas y toda dignidad. No tienen ni vida personal, ni vida familiar. No obstante, sus condiciones de vida varían: unos, especialmente en los grandes dominios rurales, reciben un trato bastante brutal (algunos están de continuo encadenados); otros forman parte de la familia e incluso llegan a disfrutar de un prestigio real. Poco a poco, algunas ciudades elaborarán leyes para asegurar a los esclavos cierta protección. Algunas veces un esclavo intentaba huir y se refugiaba en el hormiguero de las grandes ciudades; ¡pobre de él si le encontraban! En la época de las grandes perturbaciones que marcaron el final de la república romana, se produjeron rebeliones de siervos en Sicilia y el gran levantamiento de Espartaco (73-71 a.C.).

No obstante ya se perfilaba un movimiento más favorable: las posibilidades de emancipación se multiplicaron y ciertos cultos se abrieron a los esclavos, con lo que se afirmaba su condición humana. Venidos por lo general de Oriente, contribuirán en no pocos casos a la orientalización de la vida religiosa de sus dueños romanos. Por su parte, algunos filósofos estoicos afirmarán que los esclavos son totalmente hombres, y que es de hombres tratarlos en consecuencia (cf. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 47, 1).

II

EL IMPERIO ROMANO

El marco geográfico

En el año 31 a.C., cuando Augusto toma el poder, el imperio romano ocupa casi el conjunto de las orillas del Mediterráneo; pero sólo en Occidente, en Hispania y en las Galias domina vastos territorios. En el siglo II, el territorio del imperio se habrá duplicado gracias a las conquistas de Augusto y Claudio: el objetivo principal de los emperadores era asegurar mejor la defensa de las regiones conquistadas en la época republicana y la seguridad de las comunicaciones. En Europa, el imperio se extendía desde Bretania al mar Negro, siguiendo el curso del Rin y del Danubio; en África, dominaba todas las tierras habitadas

al borde del desierto y en particular Egipto, arrancado a los Ptolomeos; en Asia, se detenía asimismo ante el desierto de Arabia y los partos de Mesopotamia. Pero es alrededor del Mediterráneo, en los grandes puertos que jalonan sus riberas, donde la vida tenía su máxima intensidad.

La administración imperial

Los vastos territorios así reunidos no disfrutaban de un estatuto único. Los habitantes de Italia tenían derecho a los privilegios acordados a los ciudadanos romanos; las mismas ventajas se consentían a las colonias romanas, dominios cedidos a los veteranos de las guerras de la república y a ciertas ciudades libres (su número no cesará de aumentar en el curso de la época imperial). Algunos países asociados a Roma por tratados conservaban cierta autonomía interna, así los reinos de Herodes y sus herederos. Egipto se consideraba como propiedad personal del emperador.

Los demás territorios son bien del pueblo romano que los conquistó con las armas, y sus habitantes no pueden explotarlos más que a condición de pagar ciertos impuestos. Se repartían en dos lotes: las provincias senatoriales y las provincias imperiales. Las primeras, conquistadas bajo la república, dependían oficialmente del senado y estaban bajo la jurisdicción de un gobernador con rango de senador (procónsul), asistido en los asuntos financieros por un cuestor; el emperador podía, empero, intervenir de varias maneras, especialmente mediante el nombramiento de procuradores (pertenecientes al orden caballeros) encargados de la administración de sus propiedades personales o de la percepción de ciertos impuestos. Por otro lado, todas las provincias ocupadas por las legiones dependían directamente del emperador. Estaban gobernadas por senadores que el emperador o príncipe nombraba y destituía a voluntad. Ésos eran asistidos por los jefes de las legiones y varios procuradores. Algunas provincias secundarias eran administradas por *praefecti* o *procuratores Augusti*, que disponían de algunas tropas auxiliares y ejercían poderes limitados; el *ius gladii*, el derecho a juzgar a los ciudadanos romanos, se les discutirá hasta la época de los Severos[3]. En Palestina,

el título dado al gobernador es atestiguado por una inscripción de Cesarea, descubierta en 1961, que lo califica de *(prae)fectus*[4]. Pertenece al orden ecuestre (o de los caballeros) y su poder tiene que acomodarse al de las autoridades locales subsistentes.

El estatuto jurídico de los habitantes

Se distinguía entre ciudadanos romanos, hombres libres de las provincias y esclavos. Primitivamente, solamente los hombres libres que vivían en Roma tenían los privilegios y los deberes de los ciudadanos romanos: podían participar en la elección de magistrados, estaban exentos de impuestos y no dependían más que de tribunales romanos. No se les podía torturar ni se les podía condenar a penas infamantes (como la cruz). Derecho hereditario, el privilegio de ciudadanía romana se extendió al territorio itálico, luego los emperadores lo concedieron cada vez con mayor profusión a ciertas ciudades de provincia.

La población romana estaba dividida en tres estados. La *clase senatorial* es la que mejor conocemos: compuesta desde los orígenes por los miembros de las familias más ricas, el senado tenía por función asegurar la continuidad de las tradiciones romanas. Bajo el imperio, su papel efectivo declina; los emperadores lo dominan y manipulan, procurando, generalmente cuidar apariencias y susceptibilidades. Augusto y sus sucesores se aplicaron a precisar y a delimitar las competencias y a infundirle nueva sangre, nombrando senadores a caballeros o incluso a provinciales. Pero el común denominador siguió siendo la riqueza en bienes raíces. Esta nobleza disfrutaba de privilegios y honores que aumentaron cuando su función real disminuyó.

La *clase ecuestre* estaba primero compuesta por cuantos, en caso de guerra, eran capaces de proporcionar un caballo: se requería, pues, además de haber nacido libre, la posesión de cierta fortuna. Clase de nuevos ricos, fue asimismo la clase ascendente. Como el emperador no era, en teoría, más que el primero en el orden senatorial, no podía elegir a sus subordinados más que entre los miembros del orden inferior. De ahí que el cuerpo de los grandes funcionarios imperiales se reclutara en el orden ecuestre. Pilato pertenecía a esta clase.

El resto de los ciudadanos constituían la *plebe.* Ésta comprendía, en particular, a enseñantes, oradores y médicos, artesanos y mercaderes, que son libres. Los provinciales gratificados con el título de ciudadano romano conservaban su pertenencia a la ciudad de la que eran miembros con los derechos y deberes que de ello se derivaban (particularmente en materia impositiva). Los *esclavos* no eran considerados ciudadanos, sino cosas pertenecientes a sus dueños. En teoría, pues, no tenían un auténtico estatuto jurídico.

El poder imperial

Después de largas luchas y crisis, el régimen imperial planeado por César tomó forma con su hijo adoptivo Octavio, que recibió el título religioso de *Augusto.* El senado había demostrado su incapacidad para dominar la situación confusa que se había creado, y los ciudadanos aspiraban, ante todo, a la paz y la seguridad. Augusto supo comprenderlo y procedió con lenta prudencia. Reuniendo de hecho todos los poderes en su mano, y constituyendo un cuerpo de funcionarios que dependían exclusivamente de él, sobresalió en salvar las susceptibilidades de los antiguos órganos republicanos. En la primavera del año 27, había «puesto el Estado a la discreción del senado y del pueblo romanos» (inscripción de Ancira, *Res Gestae,* XXXIV, 1). Pero fue inmediatamente investido con el principado: primero encargado del *imperium* sobre el conjunto de territorios bajo control militar, no tardaría en obtener lentamente otros poderes: así, en el año 23, la *tribunicia potestas,* y en 12, la cualidad de *Pontifex maximus.* El poder era, de hecho, ejercido por un solo hombre que era al mismo tiempo el más rico y poderoso. Procediendo con cordura y equilibradamente, este gran administrador tenía que sentar los cimientos de un régimen que duraría siglos, no sin variaciones, empero. El imperio conocerá la *pax romana.*

El culto imperial

En Oriente la divinización de los soberanos es un hecho bastante antiguo. El que ejerce el poder supremo parece dotado de un poder sobrehumano que se interpreta naturalísimamente como don divino. Habiendo recibido de los dioses la ley y el poder de hacerla aplicar, posee un carácter sagrado y una autoridad fundada en la de los dioses. Su función le sitúa en un plano distinto al de los demás hombres y le convierte en una especie de epifanía de la fuerza divina. Hay que subrayar que la concepción panteísta difusa en todas partes abría normalmente el camino a una divinización de los soberanos; pero ésta, antiquísima en Egipto, no se aclimató sino muy tarde en el resto del antiguo Oriente. Se ha puesto de manifiesto que los mismos factores operaban en Occidente, especialmente en Hispania.

Los griegos, por su parte, habían puesto de relieve el papel de la razón y habían operado una crítica de ciertas representaciones religiosas del mundo y la sociedad; el ideal democrático implicaba, más bien, el reconocimiento del carácter divino de la mayoría de los ciudadanos guiados por la razón y capaces desde entonces de definir el derecho promulgando sus leyes. Pero tampoco en ellos la diferencia entre dioses y hombres era demasiado profunda. «Los hombres son una raza, los dioses otra, mas una sola madre nos insufló la vida, a unos y otros... Ora por fuerza de inteligencia, ora por exterior, nos parecemos un poco a los inmortales aunque ignoremos (nuestro destino)» (Píndaro, VI *Nemea* 6, 1)[5]. No era muy difícil así, cuando se desvaneció la democracia, aceptar concepciones como la de hombres divinos *(theioi andres)* o la de soberanos divinizados. Cuando Alejandro consultó en Egipto el oráculo del dios Amón, aceptó ser saludado como hijo del dios supremo. Después de su muerte, se organizó su culto en Alejandría. Algunos de sus sucesores siguieron su ejemplo.

Augusto era un ser religioso y sobre todo comprendía la importancia de las tradiciones religiosas para el mantenimiento de la paz interior. Pero también encontró en Oriente la tentación de seguir el camino de Alejandro, al que admiraba[6]. Aceptó ser venerado como rey sacerdote. Muchos en Oriente querían consi-

derarlo como un dios que aportaba la paz al mundo, finalmente unido. Dejó hacer, sin entrar realmente en el juego. En Occidente, en cambio, la conciencia romana admitía como máximo la idea de una delegación divina de poderes y la de una divinización después de la muerte de aquellos que habían vivido una carrera ilustre. Augusto reaccionó finalmente como racionalista y, quizás, como político romano. Deseando establecer una sociedad sólidamente organizada, se dedicó a favorecer una restauración de la religión tradicional y Tito Livio le llama «fundador y restaurador de todos los templos» *(Historia romana* 4, 20, 7).

Tiberio, con cualidades de administrador y espíritu escéptico, hizo tributar honores divinos a Augusto, pero personalmente rehusó toda adulación religiosa: «Soy mortal, escribía, en respuesta a un decreto de la provincia de Bética; los deberes que cumplo son de un mortal y me basta encontrarme en el rango supremo. Mis templos, mis estatuas, las quiero en vuestros corazones»[7]. Tal será todavía la actitud de los emperadores administradores del siglo I. Pero Calígula, Nerón y sobre todo Domiciano, se sentirán fascinados por la divinización. Bajo los Antoninos, el culto imperial se amplía y equilibra al asociar con el culto a Roma, el culto a los emperadores muertos y divinizados y al César viviente. Será uno de los grandes aspectos del conflicto con el cristianismo, tal como aparece en el Apocalipsis de Juan[8].

III

LAS FILOSOFÍAS POPULARES

La diversidad de corrientes filosóficas

El hundimiento de las ciudades griegas, el desarraigo de todos cuantos fueron a ponerse al servicio de los nuevos soberanos, los descubrimientos geográficos y la atención prestada a la diversidad de los pueblos lejanos, el estudio más profundizado de las cosas de la naturaleza, todo suscitaba un verdadero cambio en la civilización. Muchos hombres son conscientes de estar participando activamente en el nacimiento de un mundo nuevo, pero

apenas disciernen su sentido. Las distintas filosofías populares se aplicarán a reconocer y orientar esas evoluciones.

Unas, testigos del hundimiento de las estructuras y sus antiguos valores, las defienden, y profesan un escepticismo práctico muy bien aliado con su pragmatismo y su individualismo. Otras, herederas además de los antiguos sofistas, llevarán bastante lejos un escepticismo teórico, rehusando todo criterio de conocimiento objetivo y haciendo resaltar las contradicciones inherentes en no pocos sistemas filosóficos: de Pirrón a Sexto Empírico, el escepticismo se apodera de las grandes escuelas; influirá profundamente en el pensamiento de hombres como Cicerón o Filón de Alejandría.

Pero muchos otros no pueden contentarse con esa crítica, cuyos méritos no desestiman. Siguiendo a Diógenes el Cínico, se cree hallar la norma segura en la naturaleza; hay que observar la naturaleza (para unos será el mundo animal, para otros, el universo astral) y vivir conforme a sus leyes (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos* 6, 20-81). Simultáneamente, varios sistemas de aire científico, en particular las primeras observaciones médicas, pesan con toda su fuerza en los pensadores helenísticos. Dos escuelas retendrán en particular la atención: el epicureísmo y el estoicismo. Elaboradas ante todo en medios escolares de Atenas, esas doctrinas se difunden gracias a retóricos itinerantes y profesores de escuelas que se van fundando en todas partes en las ciudades nuevas. Hay que notar, finalmente, el nacimiento de una auténtica filología y el estudio sistemático de los textos antiguos (en particular alrededor del museo de Alejandría).

Principales sistemas

El epicureísmo

Epicuro era originario de Atenas; contemporáneo de la aventura de Alejandro y de la formación de los reinos helenísticos, su sabiduría tuvo una influencia profunda en un círculo de amigos escogidos y su herencia será recogida y desarrollada en el mundo romano. Hombre pragmático, Epicuro hace de las sensaciones, las anticipaciones y los afectos, criterios de verdad. Sus

discípulos añadirán presentimientos y sueños. En cuanto a saber si existen otros seres que no caerían bajo la esfera de los sentidos, es una cuestión que queda abierta. La física da amplia cabida a la teoría atómica: existen unos corpúsculos increados, incorruptibles e indivisibles; conjuntos de corpúsculos se ven sujetos conjuntamente a un mismo movimiento y forman así los cuerpos que nuestros sentidos perciben; la perturbación de un movimiento dado acarrea la destrucción de este conjunto y la formación de una nueva entidad: es lo que podemos llamar el cambio, que tiene una repercusión sobre la totalidad del universo. El alma del hombre está también compuesta de cierto número de átomos regidos por un movimiento dado; cuando este conjunto se rompe, sobreviene la muerte. Ninguna fuerza existe que oriente el porvenir: ni destino, ni providencia.

En moral, se parte de la tensión o del deseo: cada ser es movido por el deseo, y cada deseo apunta a algo bueno, en cuanto que es susceptible de causar placer. Pero entre los deseos, unos son naturales y necesarios, otros son naturales pero no necesarios, y finalmente los hay suscitados por falsas opiniones. Importa operar, pues, un discernimiento y tender hacia una vida dirigida en última instancia por la razón. El propio estado tiene por misión organizar la ciudad para dar satisfacción a los deseos naturales de los ciudadanos. Pero esa moral de la vida feliz y la amistad exige medida, ascesis, y predica la vida oculta, lejos de las cargas y las preocupaciones de la política o de las grandes empresas: *lathe biosas*[9].

Epicuro no niega la existencia de los dioses; mas como son inmortales y plenamente felices, hay que concluir que están libres de toda preocupación y no causan ninguna a nadie; no sufren cólera ni benevolencia (pues éstas son debilidades); la divinidad no prevé nada, no se da ni destino ni providencia. En una palabra, el ser feliz e inmortal no se ocupa de los hombres. Pero esta concepción de la realidad no excluye una actitud religiosa: «El hombre verdaderamente piadoso, concluye el padre Festugière, no se dirige a los dioses para aplacarlos u obtener de ellos alguna gracia, sino para unirse a ellos mediante la contemplación, gozar de su gozo, y gustar también él, en esta vida mortal, de su felicidad sin fin»[10]. La influencia del epicureísmo será enorme en el mundo romano: la descubrimos a través de las obras

de Lucrecio, Horacio y Luciano; pero servirá asimismo de justificación a no pocos egoísmos.

El estoicismo

Los primeros fundadores del estoicismo (escuela instalada bajo la *stoa* o pórtico), son hombres venidos de Oriente y que, instalados en Atenas, conservan su originalidad. Zenón, Cleantes y Crísipo darán sus grandes orientaciones. Muy abierta a intercambios y discusiones, la escuela suscitará regularmente pensadores y sabios que adaptarán la doctrina a las situaciones. Se trata de ser práctico y ofrecer, más que nada, un arte de vivir.

Preocupada por querer explicar la unidad que se manifiesta en el universo y derivar las reglas de conducta pertinentes, la escuela lo centrará alrededor de la noción de *logos*. Los griegos se habían admirado con frecuencia ante la actividad de la *razón* que discierne, clasifica y asocia entre sí series de objetos, en el seno de la masa de informaciones que los sentidos nos proporcionan. Así es como la razón elabora las nociones y el lenguaje que uno mantiene consigo mismo o que intercambia con otros. El lenguaje nombra las cosas y reconoce en el seno del universo una diversidad unificada, una armonía, un orden, una belleza (el *cosmos*). El *logos*, también y ante todo, opera en el universo: es él quien le confiere su unidad y su belleza, y la razón individual, en el fondo, no es más que una parcela de esta razón universal. Y como, por otro lado, el *logos* en el hombre no es sólo instrumento de reflexión y lenguaje, sino también fuerza dinámica y operativa, el *logos* del universo se concibe como una fuerza de crecimiento, como la pulsión que sin cesar anima el universo, desde los extremos al centro y del centro a los extremos. En realidad, todo es relativo al movimiento del que participa: el mismo *logos* que ritma el mundo rige también ese microcosmos, interior al macrocosmos, que es el hombre concreto.

A partir de ahí se organizan las principales dimensiones de la filosofía estoica. En lo referente al conocimiento, las sensaciones no bastan, es necesario el discernimiento y el juicio del hombre. De esta colaboración entre percepción y razón nacen los conceptos, los cuales nada tienen que ver con las ideas de Platón,

subsistentes en un mundo superior del que el mundo sensible no es más que la sombra.

En física, los estoicos son monistas: todo cuanto exite es material. Pero la materia se presenta bajo modalidades distintas: el *logos* se considera como materia sutil y espiritual que, como un soplo, recorre y anima el universo (también puede hablarse de fuego o éter); de ahí proceden las modalidades pesadas y pasivas: el aire, el agua y la tierra. El *logos* ritma así la existencia del *cosmos*. Este principio activo que lo penetra todo se llama divinidad, destino o providencia. El mundo entero está animado por este dios, cada hombre lleva en sí algo divino. La inteligencia es, pues, relativamente divina; pero, después de la muerte, los espíritus de los difuntos, luego de haber flotado cierto tiempo en el aire, se reintegran en el gran todo.

La moral consiste en vivir en armonía y conformidad con las leyes de la naturaleza que el *logos* del mundo dirige. Los actos del hombre son buenos en la medida en que se ejecutan en conformidad con la razón. Pero el estoicismo desconfía profundamente de las pasiones que entrañan constantemente el peligro de desviar al hombre de lo que es razonable. El sabio es absolutamente dueño de sus pasiones y las reduce al silencio *(apatheia)*; es un héroe de la virtud o de la vida según la razón. Se sigue que las demás cualidades humanas son muy relativas: la raza, el sexo, la condición social, carecen de importancia. El sabio estoico es un ciudadano del mundo, y al propio tiempo un individualista. Asumirá las tareas que se le imponen, sin apegarse nunca a ellas.

Esta visión del mundo no deja lugar, a primera vista, para las antiguas mitologías y los cultos tradicionales con sus templos y sacrificios. Pero el estoicismo quiere ser religioso, y operará una especie de desmitificación, descubriendo las grandes fuerzas de la naturaleza bajo las figuras de los dioses; en particular, concentrará su religión en la figura del Dios que anima el universo y que se identifica con Zeus. Cleantes compuso un himno a Zeus que se hizo célebre. Posteriormente, hombres como Cornuto, en su *Theologia graeca*, desarrollarán la operación [11].

Con Panaitios y Posidonio (ca. 185-109 y 135-51 a.C. resp.), la imagen del mundo se amplía y precisa; por lo demás, el rigor moral se suaviza. Recordando que poquísimos hombres han llegado a la

sabiduría, se subraya que hay que organizar la marcha hacia este ideal. El hombre posee en común con los brutos la naturaleza animal, y en común con la divinidad, el *logos.* Es, pues, un ser mixto, que garantiza la mediación entre los seres de los distintos grados. Pero por encima de él están los demonios, eso es, los espíritus inmortales, y los astros, vivientes e impregnados por la divinidad. De ahí la mística astral que se desarrolla, con sus aspectos sublimes y sus secuelas (astrología, divinización y ciertas formas de brujería). Posidonio es, pues, de una pieza el filósofo de la unidad y la coherencia del mundo (todo es relativo a todo) y el teórico de cierto dualismo (cuerpo-alma). Así empalma con las tendencias platónicas. Su influencia será enorme en el estoicismo latino, a través de Cicerón, y sobre ciertas corrientes judeo-helenísticas, como el círculo alejandrino del que Filón procede. En cuanto a Séneca y a Epicteto, se sabe que varias de sus posiciones presentan cierta convergencia con el cristianismo paulino, sobre todo a nivel ético. Mas sus respectivas visiones de conjunto son muy distintas.

CAPITULO SEGUNDO

LA VIDA RELIGIOSA

I

LAS RELIGIONES TRADICIONALES

Datos generales

Estado y religión

En la época del Nuevo Testamento las religiones antiguas conservan aún buena parte de su fastuosidad e influencia. Los dioses se consideran expresión personalizada de las grandes fuerzas misteriosas de las que los hombres reconocen depender en todo. La fecundidad de los campos, de los rebaños o las familias, la lluvia del cielo o la fuerza del mar, pasan así a ser representadas por dioses cuyas historias se relatan. Asimismo, el poder de una ciudad o una nación es representado por una figura divina, considerada como poder protector: Atenea en Atenas, Ártemis en Éfeso, el Baal de los cielos en Siria. Así vemos que ciudad y religión, lo político y lo religioso están inextricablemente mezclados. Los dioses de la ciudad, los antepasados y los vivientes forman una vasta realidad. De ahí que los magistrados tengan que participar en el culto en virtud de sus cargos. De ahí también que la observancia rigurosa de las ordenanzas litúrgicas forme parte de las primeras obligaciones de los responsables de la ciudad.

Así se comprende la importancia de la fidelidad minuciosa

a las costumbres transmitidas por la tradición de la ciudad o de los antiguos. Todo cambio e innovación no quedan excluidos, pero tienen que ajustarse a lo establecido y permanente. Las tradiciones heredadas de los padres vinculan la ciudad a los dioses y a los antepasados: dan testimonio de que no se trata solamente de creaciones humanas. El culto es fijado por los dioses. Su sentido deriva únicamente de esta seguridad.

Dioses griegos y dioses de Oriente

Si es verdad que los dioses son representación personificada de las grandes realidades misteriosas que determinan la vida de los hombres, hay que admitir que los griegos casi siempre tuvieron tendencia a subrayar el aspecto humano de los dioses mientras que los orientales tendían a acentuar su diferencia. Así se desprende de las imágenes propuestas por unos y otros. No es muy probable que se identificara al dios con la imagen que se veneraba, pero es cierto que la imagen sugería algo de la realidad divina y aseguraba el medio para entrar en cierto modo en relación con ella.

En Egipto o en Oriente resulta normal representar a los dioses con rasgos de animales con aptitudes que superan a las de los hombres: así el ojo del lince, la fuerza del león o el poder vital del toro. Además estas imágenes de los dioses se proponen crear un miedo o un temor respetuoso. El dios es, sobre todo, el otro. Para los griegos, en cambio, los dioses tienen dimensiones humanas: son perfectamente bellos e infinitamente felices: presentan a los hombres el sueño de una felicidad humana. Y de ahí su diferencia respecto de ellos. Así el absoluto se expresa por las proporciones perfectas de la belleza humana ideal y por la imagen de la plena libertad y la alegría de existir sin límites y para siempre.

La misma diferencia entre Oriente y Grecia aparece en la concepción del santuario y sus ministros. En Oriente, el santuario es esencialmente el lugar consagrado al dios, del que el hombre queda excluido. Para los griegos, contrariamente, el templo está abierto a todo el mundo, incluso a los esclavos y extranjeros. No existe un sacerdocio aparte, que perpetúe una tradición insti-

tuida por los dioses; el sacerdocio griego forma parte de los cargos municipales: el designado es elegido por sufragio de los ciudadanos o por la suerte, a veces incluso se compra la función que conlleva responsabilidades y honores. Pero los sacerdotes son esencialmente los guardianes y los administradores del santuario y del culto que en él se celebra. Funcionarios por un tiempo, más que seres consagrados y ordenados. Sólo se requería estar exento de defecto físico, y ser puro (pureza ritual que en algunos casos exigía la pureza de corazón).

El culto

Los griegos habían multiplicado los lugares y los símbolos sagrados: estatuas de Hermes se erigían en las encrucijadas y los puentes, se levantaban altares un poco en todas partes. Pero son evidentemente los templos los que constituían por excelencia los lugares de culto. La actividad cultual más importante es la ofrenda y el sacrificio: ofrenda de los productos de la tierra, harina, frutos, leche, miel, vino y agua; sacrificio de animales. En este caso ciertas partes se reservan y queman sobre el altar; otras corresponden a los sacerdotes, que las ponen en venta; otras también son consumidas en una comida festiva que tiene lugar ora en una dependencia del templo, ora en casa (de ahí el problema del uso de los idolotitos o carnes ofrecidas a los ídolos que Pablo dilucida en 1Cor 8,1-11,1). Estos sacrificios son ofrecidos en una atmósfera de alegría y de fiesta, con música, cantos y eventualmente danzas. Ciertos sacrificios son ofrecidos por una familia o corporación; otros, más fastuosos, en nombre de la ciudad en ocasión de las grandes festividades o de situaciones graves.

Si los griegos no conocían el equivalente del sábado celebrado cada siete días, tenían, en cambio, gran número de fiestas que jalonaban el curso del año. Una procesión solemne se dirigía al templo, los sacrificios eran particularmente exuberantes; festejos populares y con frecuencia juegos, en que se enfrentaban los atletas, las culminaban. En algunos casos era toda Grecia la que estaba invitada a encontrarse, así en ocasión de los juegos olímpicos o los juegos ístmicos.

Prácticas particulares

Los oráculos

Los griegos tenían un profundo sentido del orden de las cosas. Así como la ciudad es regida por las leyes, asimismo el universo es gobernado por normas necesarias y misteriosas. De ahí que en vísperas de las grandes decisiones se imponga saber las directrices de los dioses. Esos pueden manifestarse por señales como el vuelo de los pájaros o por sueños que importa dilucidar. Asimismo pueden consultarse los oráculos en ciertos santuarios. Tres oráculos entre los más célebres eran los de Zeus en Dodonia de Epiro, el de Apolo en Delfos y el de Zeus Amón en Libia. El más célebre era el de Delfos: una mujer en trance, sentada sobre un trípode, la pitonisa, formulaba declaraciones a menudo oscuras y ambiguas, que un *profeta* se encargaba de interpretar. Ni que decir tiene que, en este caso, la religión griega se aleja del racionalismo sereno que la caracterizaba, en beneficio de una inspiración y de una interpretación que se imponen al hombre desamparado frente a los acontecimientos. El mismo mundo de Apolo da cabida a lo irracional.

El gusto por lo maravilloso, la astrología y la magia

Como a menudo ocurre, el desapego de los cultos tradicionales va de la mano con un incremento nuevo de las prácticas supersticiosas. Los hombres de la época helenística dejan gran espacio a lo maravilloso y buscan los prodigios. Los enfermos imploran a Asclepio, el dios salvador, y la peregrinación a Epidauro es frecuentadísima: una serie de ex votos atestiguan las curaciones que ilustraban el santuario.

Se celebran asimismo los milagros que se atribuyen a hombres prestigiosos, en los que se reconocía el influjo divino, los «hombres divinos» *(theioi andres)*. Se atribuyen curaciones a Apolonio de Tiana, que llevó una existencia itinerante en el siglo I y cuya biografía fue escrita por Filóstrato, a principios del siglo III. Semifilósofo, semihechicero, propagaba un vago monoteísmo solar, y

hacía de la ofrenda espiritual y de cierta ascesis la condición de la apertura a las revelaciones oníricas. Podría aproximarse a esas figuras extrañas la exaltación del personaje Heracles [1].

La conciencia vivísima de la coherencia del universo recorrida incesantemente por una serie de pulsiones, debía arrastrar un incremento de interés ante todo cuanto permitiese discernir e influir en el destino. Se atribuye gran interés al mundo astral [2]: unos admiran el destello y la regularidad de los astros, que convierten en su modelo e ideal; otros procuran leer en él los sino de su destino. La astrología y los horóscopos, salidos de Mesopotamia a través de lejanas filiaciones, son practicados por numerosos adivinos: *caldeos* pasó a ser, en la época helenística, el nombre común de los astrólogos. De ahí se pasó fácilmente a una serie de ritos que pretenden influir en las estrellas y en el destino que ellas determinan. La interpretación de los sueños desempeña así un papel importante en la mántica. Existen, finalmente, una serie de fórmulas mágicas que acumulan palabras extrañas y sin continuidad, o que, por el contrario, invocan nombres de poderes supuestamente eficaces [3]. Importa subrayar, no obstante, que este gusto por lo maravilloso, difundido en todas las clases sociales, es objeto de reticencias por parte de médicos cuales Hipócrates (siglo V), de historiadores como Tucídides (siglo V) y Polibio (siglo II), de un crítico como Luciano de Samosata (siglo II de nuestra era). Pero tales reacciones eran más bien raras.

La fatalidad o la fortuna

Los griegos se sintieron muy pronto sorprendidos por los acontecimientos inesperados que se producen y que modifican la carrera de los hombres. Homero atribuía a los dioses el poder de decidir su suerte; los poetas trágicos consideraban la pretensión de escapar a su tutela como si fuese el peor de los actos. En la época helenística, la sumisión de los hombres a las fuerzas oscuras del destino o la fortuna no es menor, pero toma una coloración nueva. Los grandes éxitos y los fracasos brutales de los que la historia está henchida insertan lo divino y sus realidades misteriosas en la vida y como al alcance de la mano. Mientras los antiguos mitos se alejan, el desarrollo de la fe en la *tykhe* (= *for-*

tuna) va de la mano con el desapego respecto a las religiones tradicionales: es el reconocimiento de un factor poderoso y misterioso, irreductible a las perspectivas de la razón (cf. Menandro, *Fragmentos,* 417, 482, 594, 618, 671). No se tardará en consagrar santuarios a la *Tykhe,* que no es tanto una diosa mítica como la personificación de una realidad inquietante.

Esta tendencia al fatalismo será asumida por la filosofía estoica: reflexionando sobre las causas y persuadida de que todo está encadenado en este mundo, afirmará la existencia de una providencia *(pronoia, heimarmene)* que regula la realidad según la razón y que hay que aceptar juiciosamente: no existe más libertad individual que esta aceptación. Epicteto habla diferentemente de obedecer a los dioses y de obedecer al destino *(Diálogos,* 1, 1, 17; 4, 6, 21, comparado con 2, 7, 9). Polibio, tan preocupado por subrayar los planos humanos y la acción de la voluntad romana en la historia, otorga también finalmente un gran espacio a la fatalidad. Es en este mismo contexto que se desarrolla la astrología, con su secreta esperanza de enunciar de antemano, gracias a los horóscopos, la línea de una carrera futura. El cristianismo ofrecerá una visión del mundo bastante distinta, anunciando una liberación del hombre con relación a los «elementos del mundo» (Col 2,20-23), gracias al evangelio de salvación al que cada cual tiene que responder libremente. Un simple indicio de este cambio de situación: los términos *tykhe* y *heimarmene* están ausentes del Nuevo Testamento.

II

LAS RELIGIONES DE LA SOMBRA Y LO VITAL

Mitos y cultos de iniciación

Sería un error reducir la religión de los griegos a estos aspectos de medida, de razón y belleza; hay también una cara nocturna del alma griega que se expresa en varias manifestaciones religiosas.

Tradiciones arcaicas

Existen numerosas tradiciones míticas que evocan los grandes combates de la era primordial, marcadas por la victoria de los poderes de la tierra y la vida. A menudo se ha evocado en el arte clásico este triunfo duramente adquirido por los dioses del Olimpo. Pero también se evoca el poder implacable de las fuerzas del mal, así las de las erinias. Basta con recordar la gran trilogía de Ésquilo, el ciclo de violencia que acarrea la sangre derramada y que solamente un saber y una humildad descubiertos en el sufrimiento podrán reducir, finalmente. Pero se percibe el carácter terrible y misterioso de este destino, de la *moira*. Estamos muy lejos de una religión del gozo y la serenidad.

Siguiendo la concepción corriente, el dominio de los muertos es imaginado como un mundo de tinieblas sobre el que se extiende la soberanía de Plutón. Las almas de los muertos esperan pasar el Aqueronte y tienen que escapar de los peligros que solapadamente les acechan. Unos jueces estiman el valor de cada uno: los verdaderamente buenos alcanzarán la beatitud de los campos elíseos; los verdaderamente malos serán entregados a las erinias. Los demás permanecerán errantes y famélicos, sombras que no subsisten más que por las ofrendas que las conmemoran sobre la tierra. De ahí que se ofrezcan sacrificios por los muertos.

El culto a Dioniso

Tardía entre los cultos de Grecia, al parecer, la religión dionisíaca debía vivir un éxito creciente y difundirse por todas partes en el mundo helenístico y en el imperio romano. Asociado en sus representaciones más antiguas con la naturaleza vegetal, Dioniso se convirtió en el dios de la viña y el vino. Por lo demás, está vinculado, en el sistema de las fiestas atenienses, con las manifestaciones invernales, época de vida popular intensa, tiempo de la conmemoración de los muertos, que asegura sus bendiciones. Ya Homero evocaba a este Dioniso delirante, contra el cual se indignaron los dioses que viven en el júbilo (*Ilíada* VI, 129-141). Eurípides, sobre todo, describe el culto dionisíaco en *Las*

Bacantes. Lo dominante aquí es el hecho de una *mania,* de un delirio o de una locura divina (entusiasmo). En ciertos días de invierno, las mujeres revestidas con piel de cervatillo y llevando eventualmente serpientes, se van por los bosques que recubren los montes. Están poseídas por una especie de delirio colectivo que desencadenan los cantos y las danzas (alcohol y excesos sexuales parecen secundarios). Es todo lo misterioso y primitivo de la vida lo que así se expresa en un reto a la razón. No se da síntesis entre este culto y las religiones tradicionales, pero se da connivencia, puesto que el culto de Apolo en Delfos está extrañamente asociado al de Dioniso: la pitonisa está en trance e inspirada. En fin, celebración delirante de la vida, la religión dionisíaca incluirá asimismo una búsqueda de la inmortalidad.

En el mundo helenístico, Dioniso debía conocer una fortuna inmensa, tantas eran las aspiraciones esenciales del mundo oriental que tocaba. Antíoco IV quiso introducir las Dionisias incluso en Jerusalén (2M 6,7). En Asia Menor, el encuentro con Cibeles, la diosa madre, era ya antiguo. Si la Roma republicana reacciona contra los coribantos, el imperio acabaría finalmente acogiéndolos.

El orfismo

En numerosos autores, de Empédocles a Platón y de Eurípides a Aristófanes, se encuentran vestigios de una doctrina religiosa extraña que llamaremos orfismo. La figura central de la misma es Orfeo, héroe de leyendas prehoméricas, que se fue a proponer el culto de Apolo a los habitantes de Tracia y al que mujeres enfurecidas dieron muerte para castigarlo por sus críticas contra Dioniso. Otros explican que ellas le reprochaban el apartar de ellas a sus maridos proponiéndoles un ideal de pureza. Es en el siglo VI, según parece, cuando en Atenas y en la Magna Grecia, la doctrina tomó cuerpo. Estaba expuesta en escritos didácticos considerados como sagrados, los *hieroi logoi.* No la conocemos más que indirectamente a través de las alusiones y las exposiciones de los autores, y gracias a los poemas escritos sobre hojas de oro que se han hallado en ciertas tumbas del sur de Italia. Religión de una minoría, el orfismo no fue el lote de las clases poco cultivadas, como algunos siguen pensando. Todo

induce a creer que inspiró el pensamiento de hombres refinados que desestimaban las concepciones políticas y cósmicas de la religión oficial.

En la medida que podemos reconstituirla, la teogonía órfica colocaba en el punto de partida absoluto un dios del deseo amoroso y de la luz (Eros y Fanes), nacido del huevo primordial salido de la Noche en el seno del Erebo (cf. la parodia de Aristófanes, *Las aves* 693-702); este dios creó luego el mundo que contiene los dioses y los hombres. Según una fusión de varios mitos primitivamente independientes, Zeus devoró a Fanes y su creación, y suscitó un mundo nuevo. Dioniso, hijo de Zeus, fue muerto, a su vez, por los Titanes, enemigos de Zeus, que lo devoraron. Zeus los fulminó, y de sus cenizas surgió la raza de los hombres. En cuanto a Dioniso, cuyo corazón había sido salvado por Atenea, fue resucitado por Zeus (Pausanias, 8, 37, 3; Platón, *Leyes* 701*c*). Somos, pues, miembros de una raza caída y la experiencia demuestra que esta degenerescencia prosigue. Pero queda que el hombre lleva en sí una chispa de la divinidad. Puede obrar de modo que esta parte de sí mismo recupere toda su fuerza. Para lograrlo, tiene que participar en los ritos de iniciación y comunión, aplicarse a unas purificaciones cuya naturaleza exacta ignoramos, aspirar a una gran pureza física y moral. Oponiendo la materia a lo divino, la carne al alma, la secta recomendaba un ascetismo riguroso. La conducta moral determinaba un juicio y la calidad de la reencarnación posterior: los buenos serían llamados a vivir en una humanidad mejor y a progresar de este modo hacia una inmortalidad feliz; los malos se reencarnarían en condiciones torpes e incluso animales. Así el profundo dualismo alma/cuerpo encontraba su formulación, que tendría inmensa influencia en el pensamiento occidental.

Estas concepciones difieren mucho de las grandes corrientes del pensamiento griego y de las formas de la vida religiosa que hemos observado hasta ahora. Rompen con las concepciones sociales, políticas y cósmicas, en beneficio de un gran individualismo. El alma individual es divina, y hay que vivir para asegurar la victoria de la inmortalidad personal. Religión correspondiente a las tendencias de medios cultivados, el orfismo conocerá cierto éxito en la época helenística y bajo el imperio. Religión discreta y minoritaria, su influencia lateral tocará ciertos medios cristianos.

Contribuirá en particular a suscitar una esperanza de inmortalidad en numerosos paganos.

Las religiones mistéricas

Los griegos saben, desde tiempos antiguos, de grupos religiosos que aseguran a sus devotos una especie de divinización, por medio de ceremonias sobre las cuales se exige un riguroso secreto. Se trata, por lo general, de sectas de origen agrario, particularmente interesadas por los ritmos de las estaciones en el curso de las cuales las cosas de la naturaleza mueren para renacer luego con la primavera. Pero el destino de los hombres está estrechamente vinculado con esta alternancia: tienen que morir también para renacer a una vida nueva y divina *(apotheosis).* Eso es lo que pretenden asegurar los ritos arcaicos y secretos conservados y administrados por sacerdocios por lo general hereditarios. Esos ritos, protegidos por el secreto, los conocemos mal todavía: se poseen algunas indiscreciones y sobre todo textos literarios inspirados en ellos. Al comienzo había un rito de iniciación, un rito de ablución y de lavado que aspiraba (pero no siempre) a una purificación. Por lo general, se recibía luego una iniciación más avanzada (la *telete),* que comprendía palabras sagradas, una ostensión de imágenes y acciones simbólicas con el fin de narrar la metamorfosis del dios y asociarle el *mystes* (el iniciado en los misterios). Ya en la antigüedad se discutía si la iniciación acarreaba una renovación moral del candidato. Diógenes lo negaba, él que rechazó la iniciación; pero hombres como Aristófanes y Cicerón afirman una repercusión en el plano de la vida moral.

Los misterios de Eleusis

Los misterios de Eleusis figuraban entre los más antiguos y venerables de Grecia. Ritos familiares en los orígenes, su sacerdocio (hombres y mujeres) era hereditario. Fueron patrocinados por Atenas. Los candidatos venían de todas partes; sólo se les exigía que comprendiesen el griego; mujeres, niños, esclavos, bár-

baros, podían ser iniciados. El mito contaba que Core, hija de Deméter, la diosa de la vegetación, había sido raptada por el dios de los infiernos, Hades. Zeus tuvo piedad de ella, y decidió que pasaría ocho meses sobre la tierra cabe a su madre, y cuatro en los infiernos: evidentemente, imagen del ciclo de la vegetación. El mito representa, pues, una alternancia de muerte y de vida. Deméter habría venido a Eleusis y habría transmitido juntamente al rey el arte de cultivar la tierra y la iniciación a los misterios sagrados. Los iniciados, se decía, tendrían un lugar privilegiado, que antecedería a todos los demás, en el mundo de los muertos.

El culto a Isis y Osiris

El culto a Isis y Osiris venía de Egipto. Sufrió una serie de evoluciones y se extendió ampliamente durante la época helenística. Nos es conocido sobre todo por el tratado de Plutarco *De Iside et Osiride*. Según la leyenda, Osiris era un rey divino que reinaba en el país del Nilo; su hermano Set lo indujo a acostarse en un cofre que arrojó al río, y luego tomó el poder. Pero Isis, esposa y hermana de Osiris, se puso a buscarlo. Set, al saberlo, hizo que despedazaran su cuerpo en catorce partes, que fueron diseminadas por todo el país. Pero Isis encontró las partes, de tal modo que Osiris pudo entrar en el mundo subterráneo y ser entronizado como rey divino. Fecundada por Osiris, Isis puso al mundo un hijo, Horus, que destruyó a Set. Como vemos, el culto agrario (muerte y renacimiento de los campos, con el añadido de los elementos egipcios) se utiliza en este mito y en este culto para expresar y suscitar el paso de los hombres a una vida divina a través del sufrimiento. Osiris que, en la época de los Ptolomeos, recibió el nombre de Serapis, se consideró finalmente como la divinidad suprema y fue identificado con Zeus, mientras Isis fue honrada como la Madre divina cuyo culto fue creciendo con el tiempo. Cual una madre, daba seguridad y confianza a los hombres inquietos y que se saben amenazados. El candidato, luego de una breve enseñanza y de un baño de purificación, tiene que abstenerse de carne y vinos durante diez días. La iniciación sólo imperfectamente nos es sugerida por las *Metamorfosis* de Apuleyo. Después de un descenso en el dominio de Proserpina

(evocación de la muerte), el *mystes* se remonta hacia la luz: «He visto el sol a media noche con una radiante blancura, me he acercado a los dioses de lo alto y de las profundidades, y cara a cara les he adorado» *(Met* 11, 23). Por la mañana el *mystes* aparece revestido con una ropa de luz, pues en adelante es ya un ser divinizado, lleno de fuerza e irradiación. Está consagrado a Isis, y tendrá que actuar según sus preceptos morales para ser acogido, un día, y juzgado favorablemente, por Osiris.

El mundo helenístico conoció también otras religiones orientales, como el culto de Adonis y el de Cibeles y Atis. Este último, que constituye una experiencia celeste en la embriaguez y el éxtasis, no dejaba de tener sus analogías y contactos con el culto de Dioniso.

El culto a Mitra

Numerosos descubrimientos arqueológicos atestiguan la importancia del culto a Mitra en la época imperial. Según J. Vermaseren, casi unos cien santuarios se han localizado en Roma, dieciséis en Ostia, muchos a lo largo de las fronteras. Sólo Grecia parece haberlos rechazado por entero. Las doctrinas son difíciles de establecer; hay que apoyarse, ante todo, en las inscripciones y en las imágenes halladas en los sombríos santuarios. Echando remotas raíces en la religión irania, que evolucionó muchísimo a lo largo de los siglos, el culto a Mitra parece haber tomado cuerpo durante la época helenística; pero es a partir del siglo II d.C. cuando se difundió.

Religión reservada a los hombres, religión de militares (como atestiguan los numerosos santuarios a lo largo del *limes),* el culto de Mitra va vinculado estrechamente con la occisión ritual del toro por Mitra. El iniciado cubierto de sangre accede así a la vida nueva que comporta un paso de las tinieblas a la luz eterna. Los participantes se comprometían mediante juramento y se los marcaba en la frente *(sacramentum).* Pasaban por una serie de ritos de iniciación evocados especialmente por el *Mithraeum* de Capua: el candidato tiene, primero, los ojos vendados y las manos atadas; se le somete a una prueba, y después accede a una vida nueva y se le considera como cuervo, que anuncia la muerte

del toro. También se da una comida sagrada, en la que la manducación de la carne y la sangre del toro inmolado (y a veces también pan y vino) asegura la vida divina. Culto muy dinámico, eventualmente con un rudo programa moral, capaz de tomar de prestado de todas partes incluso del cristianismo, el culto de Mitra fue un serio adversario de la Iglesia hasta el siglo IV. No se desvaneció sino después de la cristianización del imperio romano, y después de su caída frente a los bárbaros.

III

UNA RELIGIÓN DE LA INTELIGENCIA Y LA LUZ: LA GNOSIS

El problema de la gnosis antigua

Durante mucho tiempo se consideró la gnosis como un fenómeno interior al mundo cristiano; a partir del siglo segundo, muchos padres de la Iglesia habían denunciado y combatido con mucha seriedad unas desviaciones doctrinales que, a través de la diversidad de lugares y tendencias, presentaban cierto número de rasgos comunes. R. McL. Wilson los resume de este modo: «1) Se distingue al verdadero Dios transcendente y desconocido del demiurgo o creador de este mundo; este demiurgo es con frecuencia identificado con el Dios del AT. 2) Se da por cierto que la verdadera naturaleza del hombre está emparentada con la divinidad: una chispa de la luz divina está encarcelada en el cuerpo material y sujeta en este mundo a la dominación del demiurgo y sus poderes. 3) Se refiere el relato mítico de una caída situada en un tiempo primordial, que permite explicar tanto el estado presente del hombre como su deseo ardiente de liberación. 4) Existe una gnosis que puede salvar al hombre llevándolo a tomar conciencia de su verdadera naturaleza y su origen divino. Esta liberación entraña, en cambio, el retorno de este mundo al caos primitivo y de ahí que las potencias del demiurgo se opongan a ello con energía» [4].

Pero el progreso de los estudios relativos a la historia comparada de las religiones ha llevado los eruditos a reconocer la existencia de formas no cristianas o precristianas. Unos se orien-

tan, en particular, del lado del judaísmo (Filón, algunos místicos judíos, algunos sectarios esenios)[5]; otros subrayan las tendencias helenísticas; unos terceros ponen de manifiesto un arraigo egipcio, y los descubrimientos de Nag Hammadi, en curso de publicación, favorecen esta hipótesis sin resolver, empero, los problemas[6]. Nos centraremos ante todo en la literatura del hermetismo, que adquiere un interés nuevo en razón de la presencia en Nag Hammadi de algunos rasgos procedentes del mismo círculo[7].

La revelación de Hermes Trismegisto

La antigüedad nos ha dejado un conjunto de escritos atribuidos a Hermes Trismegisto que presentan sumo interés para el historiador del pensamiento religioso en el paganismo de la época imperial. Este legajo contiene materiales bastante diversos. A.J. Festugière reagrupa, de un lado, textos breves relativos a la astrología, a la alquimia, a la magia y, más ampliamente, a las ciencias ocultas. Este hermetismo popular se remonta muy alto y algunos textos datan posiblemente del siglo III a.C. En cambio, el hermetismo erudito comprende el *Corpus hermeticum* y un conjunto de *testimonia*, entre los cuales hay que mencionar, sobre todo, una treintena de extractos de las compilaciones de Estobeo (hacia 500 d.C.). Pero es principalmente el *Corpus* lo que llama la atención. Contiene diecisiete tratados harto dispares que se remontan, parece ser, a los siglos II-III de nuestra era. Sus divergencias son profundas, incluso inconciliables, pues en algunos casos el mundo es contemplado como realidad positiva y saludable (en la línea del estoicismo), mientras en otros casos es malo, obra de corrupción y muerte. No puede, pues, reconocerse la existencia de una «iglesia» gnóstica con sus asambleas, ritos y ministros: tal es la conclusión de Bousset, Kroll, Cumont y Festugière, contra Reitzenstein y Geffcken. El tratado I, o *Poimandres*, presenta una visión de conjunto de la doctrina y del itinerario espiritual propuestos a los adeptos. En él descubrimos sucesivamente una cosmogonía, una antropogonía y una doctrina de salvación. Pues si el hombre concreto precisa ser salvado (parte 3), es porque actualmente está caído, porque la humanidad está postrada (parte 2). Esta caída se explica, a su vez, por una doc-

trina de la creación que pone de relieve el divorcio entre el mundo celeste, luminoso, y el mundo tenebroso de la materia. Esta doctrina exige, finalmente, una teología, o doctrina de Dios y sus relaciones con la materia (parte 1).

Teología y cosmogonía

El narrador refiere que un día vio como se le aparecía un ser inmenso que le dijo: «¿Qué quieres conocer?» Era Poimandres, «el intelecto de la soberanía absoluta» (=el primer dios). Y Hermes responde: «Quiero conocer los seres, conocer su naturaleza y conocer a Dios.» Mediante una expresión simbólica se le indica que al principio existía la luz; luego se operó una distinción fundamental entre la luz y las tinieblas. La luz no cambia, pero el mundo de las tinieblas se fragmentará. Se transforma primero en naturaleza húmeda (tierra y agua). Bajo la acción de la Palabra divina salida de la luz, nace de la naturaleza húmeda una llama sin mezcla: era ligera y fuerte y se remontó hacia lo alto, y el aire ligero la siguió. Así los cuatro elementos, procedentes de las tinieblas y, por tanto, malos, constituyen el mundo. Y Poimandres explica que la Luz es el *Nous*, «el que existe antes de la naturaleza húmeda salida de las tinieblas», y que la Palabra salida de la Luz es el hijo de Dios.

El mundo luminoso se divide en gran número de potencias, mientras que el fuego se distingue netamente de Dios, que se halla en las alturas celestiales. Así vemos como se forma la idea de un intermediario distinto de Dios que carga con la responsabilidad del mundo con sus límites. Se supone, pues, en Dios una dualidad originaria, y se atribuye la formación del mundo (malo) a esta potencia intermedia, emanación o hijo de Dios (*Logos* o Verbo). En fin, el *Nous* Padre engendra un segundo hijo, el *Nous* demiurgo, dios del fuego y el soplo, cuya función será modelar siete regentes, siete esferas planetarias que envuelven nuestro mundo sensible y, con su movimiento rotativo, determinan los destinos de los seres vivientes que suscitan. A este nivel aparece la distinción de los sexos, el *Nous* Padre, que es macho y hembra. Se multiplican, pues, por así decir, la diferencia y la distancia entre los hombres y el Dios supremo.

Antropogonía

Un tercer personaje engendrado por el Padre es el hombre celeste: es bello, hecho a imagen de Dios que lo ama y le confía la creación. Pero el hombre envidió la actividad creadora del *Nous* demiurgo, y quiso también crear. El Padre se lo permite, los siete Regentes lo acogen en su esfera y le dan una parte de su propio gobierno. Pasa, pues, de esfera en esfera, llega a la de la luna y contempla entonces la naturaleza inferior: «Y él, que tenía todo poder sobre el mundo de los seres mortales y los animales sin razón, se curvó a través de la armonía (de las esferas), rompió su envoltura y mostró a la naturaleza inferior la bella forma de Dios. Cuando ella le vio llevando en él la belleza pura, el poder de los regentes y la forma divina, sonrió amorosamente, porque veía reflejada, en el agua y en la sombra proyectada en la tierra, toda la belleza del hombre. Él, habiendo visto esta forma semejante a él, presente en la naturaleza, que el agua reflejaba, la amó y quiso habitar ahí. Desde el momento que lo quiso, lo llevó a cabo, y vino a habitar, de este modo, la forma sin razón. La naturaleza, por su parte, habiendo recibido en ella a su amado, lo abrazó totalmente y se unieron; pues estaban prendados de amor» (§ 14). Así es como nació el hombre terrestre, criatura fascinada por el mundo que reflejaba su propia belleza, criatura celestial, pero prisionera de la materia, macho o hembra, mortal. Así, pues, la criatura es, por su propia culpa, caída y dividida. El mito, en este sentido, describe la condición presente del hombre, pero le revela su origen para suscitar en él el deseo de reencontrar el origen o el lugar primordial. En el fondo todo está condicionado por la soteriología, o receta del retorno a la luz divina e inmortal.

La soteriología (1,20-30)

¿Cómo hallar la vía de la liberación y descubrir la salvación? Se trata esencialmente de conocerse y rechazar la parte material de sí mismo, el cuerpo salido de las tinieblas que envuelve la chispa de luz, ser profundo del hombre. Conociéndose a sí mis-

mo, uno conoce a aquel del que se ha salido y de quien lleva indeleble la imagen o la belleza. Tal es el conocimiento, la *gnosis* que salva: «Que aquel que tiene la inteligencia se reconozca a sí mismo como inmortal y que sepa que la causa de la muerte es el amor *(eros)»* (§ 18). Así, pues, se dan dos categorías entre los hombres: los que están abiertos a la gnosis y que avanzan hacia la luz, los que se ignoran y que yacen en la muerte, en las tinieblas. El alma que empezó a reconocerse «va hacia sí», abordando el itinerario de las purificaciones. Rehaciendo al revés la ruta de la caída primordial, cada iniciado dejará de esfera en esfera lo que le sobrecarga: la posibilidad de crecer o decrecer, la inclinación al mal, el deseo ilusorio, la presunción y la temeridad querida y, finalmente, la mentira. Habiendo rebasado las siete esferas, el alma desemboca, jubilosa, en la octava esfera en la que todo es alabanza del Padre. Reencuentra su origen: es el renacimiento, es la divinización (tratados IV, VII, XII, 1-14 y sobre todo XIII). Añadamos que aquel que vive hasta el final de esta liberación tiene necesidad de comunicarla a los demás hombres: el tratado invita al anuncio del gran descubrimiento. En cuanto a la muerte humana, en el hermetismo no es sino la consumación de la liberación de las condiciones materiales, el empuje definitivo hacia el mundo de la luz.

La gnosis en tiempos del NT

No tenemos por qué examinar aquí la corriente gnóstica cual la conocieron los padres de la Iglesia de los siglos II y III, que tuvieron que luchar contra ella (Ireneo, Clemente de Alejandría, Hipólito, Orígenes, Epifanio). En la mentalidad sincrética de la época, su elaboración en diversos sistemas intentó absorber los elementos judíos y sobre todo cristianos que parecen asimilables. Pero como una serie de corrientes de tendencia gnóstica atravesaban ya el medio religioso pagano desde los tiempos de los orígenes cristianos, debemos decir una palabra de la posibilidad de contacto entre estas corrientes y el Nuevo Testamento. Los autores de la época patrística a menudo vincularon el origen de la gnosis a sectas judías marginales que se habrían formado en el siglo II (elcasaítas), en el siglo I (Simón el Mago, originario de

Samaría) o incluso antes (la corriente esenia). Hay que reservar la cuestión de la secta de los mandeos, conocida por textos harto tardíos, pero vinculada a una corriente bautista de origen judío, que pudo implantarse en Siria [8]: la formación de la gnosis mandea en la época antigua es demasiado incierta para que se le pueda atribuir una importancia real en el cuarto evangelio (tesis admitida por R. Bultmann [9]).

En cambio, los Actos de los apóstoles se hacen eco de los problemas de Pedro con Simón el Mago en Samaría (Act 8,9-24). Pues bien, se sabe que varios padres de la Iglesia hicieron de Simón el fundador del gnosticismo: este hecho es independiente de las leyendas tardías de la novela pseudoclementina que bordó el tema [10]. Asimismo, la alerta dada por Pablo a los de Colosas (Col 2,8-9.16-23) parece dirigida contra unos predicadores sincretistas, integradores de elementos judíos (¿esenios tal vez?) en una especulación en la que Cristo queda despojado de su verdadera dignidad (cf. 2,9-15). Los falsos doctores denunciados por la epístola de Judas y los escritos pastorales (1Tim 4,1-11; 6,3-5; Tit 1, 10-16; 2Tim 2,14-18; 3,1-9; 4,3-4), de los que se hará eco la segunda carta de Pedro (2Pe 2,1-3.10-22; 3,1-7), tienen una doctrina demasiado poco definida para que pueda hablarse de gnosticismo. Pero las tendencias denunciadas van ciertamente en el sentido de esta corriente. Hacia el año 95, el Apocalipsis combate a unos nicolaítas que operan en Asia Menor (Ap 2,6.14-15. 20-24). Sus desórdenes morales van acompañados de especulaciones sobre las «profundidades de Satán». En fin, la primera carta de Juan pone a los fieles en guardia contra ciertos Anticristos que niegan «al Hijo venido en la carne» (1Jn 2,18-19.22; 4,1-13; cf. 2Jn 7-11): estos doctores han salido del medio cristiano, cuya doctrina corrompen. Pues bien, la tradición antigua conservó el recuerdo gnóstico de Cerinto, contra el cual se dirigían esos textos.

El conjunto de tales testimonios nos remite al medio asiático y tal vez sirio, en que vemos una fermentación religiosa en la cual las pequeñas iglesias cristianas tienen que esforzarse para preservar intacta su propia tradición. No existen aún sectas con doctrinas netamente establecidas, como las que crearán más adelante Elcasay, Basílides, Valentín o Marción. Pero están las ideas en el aire, temas capaces de seducir la religiosidad inquieta de un gran número de hombres. Ahí se capta en lo vivo el clima

pregnóstico que impregnaba entonces el mundo helenizado: la propagación de los cultos orientales va de la mano con un gusto extraordinario por la especulación, el resultado serán sistemas mitológicos complicados cuyo conocimiento *(gnosis)* se supondrá revela la vía de la salvación: es entonces cuando se podrá hablar de gnosticismo propiamente dicho. Se comprende que el anuncio del evangelio hallara ahí una concurrencia particularmente peligrosa porque los predicadores imbuidos de esta mentalidad estaban dispuestos a incorporar al Cristo Salvador en sus sistemas. En buena parte para hacer frente a este peligro las iglesias se preocuparán, en el siglo II, por fijar la lista auténtica de sus Escrituras sagradas.

SECCIÓN SEGUNDA

EL MUNDO JUDÍO

por J. Carmignac, P. Grelot, R. Le Déaut, A. Paul, y C. Perrot, coordinador de esta sección

La exposición acerca del judaísmo se hará en cuatro tiempos. En el capítulo I se examinará el judaísmo palestino en su vida política (dinastía herodiana, procuradores romanos) y económica; después en su contexto religioso y social (la sociedad judía y sus instituciones, sus reglas de vida religiosa y social). En los capítulos II y III se presentará la documentación literaria de origen judío hasta el año 70 de nuestra era. En un primer tiempo, se examinarán los orígenes de la literatura conservados más tarde en forma de Targum, de Midrash y de explicación exegética; después se reunirá un grupo heteróclito de escritos palestinos conocidos por el nombre de apócrifos o pseudoepígrafos (cap. II). En un segundo tiempo, se examinarán los distintos grupos religiosos entre los que se dividía entonces el judaísmo, ora en Palestina (samaritanos, fariseos, saduceos, esenios, bautistas), ora en la diáspora de lengua griega. La literatura de los samaritanos, de Qumrân y del judaísmo helenístico ocupará su lugar en esta exposición (cap. III). Su conclusión permitirá examinar en sus grandes rasgos el pensamiento judío en tiempos de Jesús. El capítulo IV recogerá los problemas del Targum, el Midrash y la tradición rabínica, prolongando las perspectivas abiertas antes de la ruina del segundo templo. Entonces se presentarán las diversas obras de la literatura rabínica o próxima a ella: así empalmaremos con el judaísmo de después del año 70 de nuestra era.

Las fuentes de este estudio de conjunto son sobradamente conocidas. Los libros tardíos del Antiguo Testamento ya forman parte del mismo. Hay que añadir los apócrifos (o pseudoepígra-

fos), ora palestinos, ora helenísticos, que la crítica sitúa, por lo general, entre los siglos III-II antes de nuestra era, y los siglos I-II d.C. Los numerosos documentos descubiertos en Qumrân forman parte naturalmente del mismo, por cuanto todos son anteriores al año 70. Además, las obras del filósofo alejandrino Filón y el historiador Flavio Josefo constituyen una documentación inigualable, a menudo de primera mano. Finalmente hay que recurrir a la literatura rabínica, reunida a partir del siglo II de nuestra era, pero basada en tradiciones más antiguas: *Mishna*, completada por la *Tosefta* y comentada en los dos *Talmudes* (de Jerusalén y Babilonia), *Targumes* o interpretaciones arameas de la Escritura, *Midrashim* o colecciones exegéticas y homiléticas procedentes de las sinagogas y de las escuelas rabínicas. Todas estas obras se explotarán según las necesidades de la exposición. El lector podrá referirse a los lugares que explícitamente tratan de cada tema o cuestión.

CAPITULO PRIMERO

EL CONTEXTO POLÍTICO, ECONÓMICO Y SOCIAL DEL JUDAÍSMO PALESTINO

I

LA VIDA POLÍTICA Y ECONÓMICA

por A. Paul

Herodes el Grande y sus sucesores

Las fuentes escritas de la historia de Herodes se encuentran principalmente en Flavio Josefo, en las *Antigüedades judías* (libros 14-17) y la *Guerra de los judíos* (libro 1). Subsisten también fragmentos de relatos procedentes del amigo e historiógrafo de Herodes, Nicolás de Damasco. Hay que añadir el severo resumen biográfico del *Testamento de Moisés* (cap. 6), algunas alusiones evangélicas (Mt 2) y rabínicas cuyo valor parece débil. El epíteto «el Grande», empleado ya por Josefo *(Antigüedades judías,* 18, 5, 4 § 130.136), no era debido, al principio, a los éxitos excepcionales del monarca, sino a la necesidad de distinguirlo de sus descendientes y homónimos cuyo reinado fue menos glorioso.

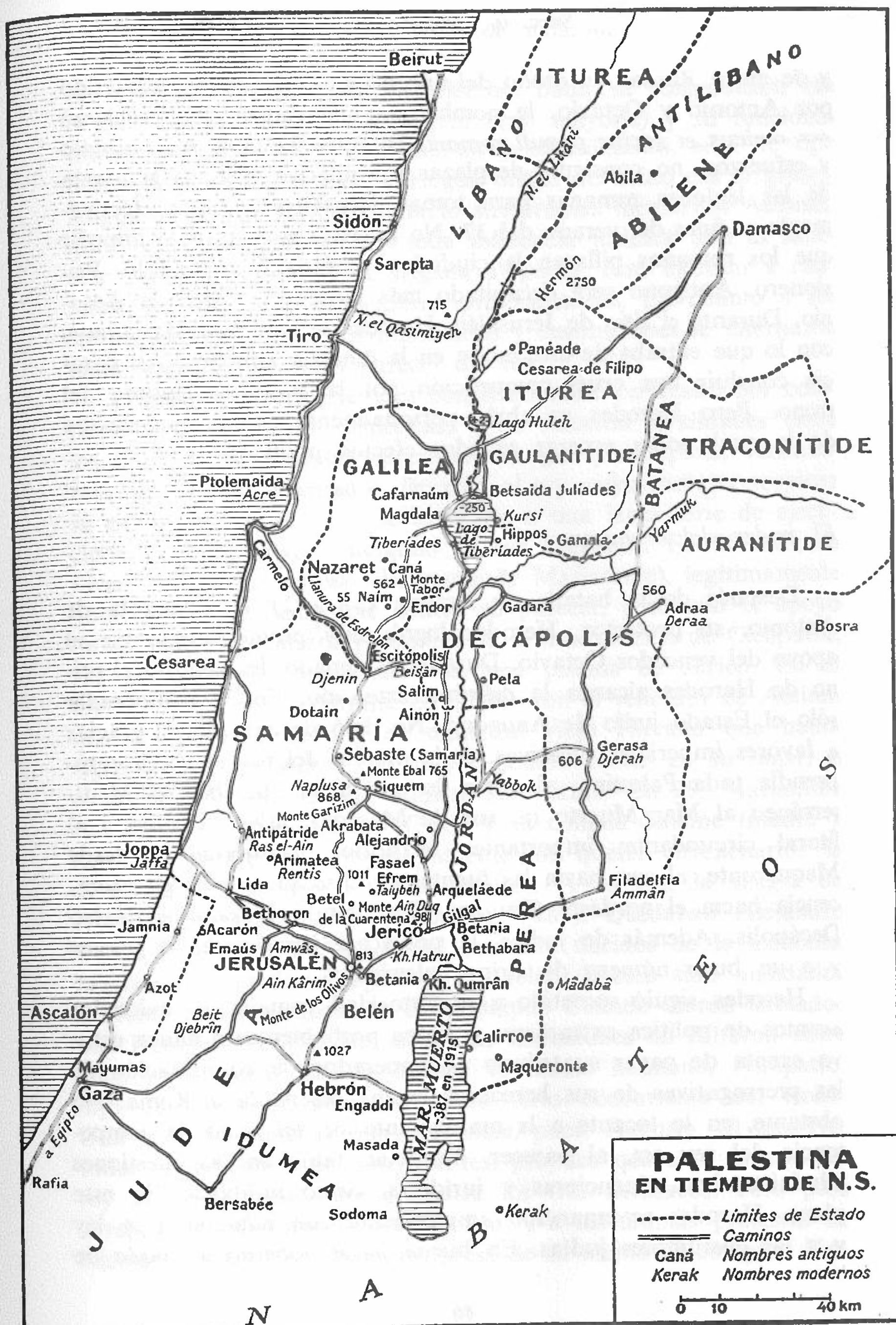
Acceso a la realeza

La fortuna de Herodes empezó muy pronto; puede decirse que desde la toma de Jerusalén en 63 a.C. (entonces tenía él diez años),

acontecimiento que marcó el fin de la independencia judía, progresivamente establecida después de las guerras macabeas, prácticamente reconocida en 142 (cf. 1Mac 13,41) y definitivamente establecida a la muerte de Antíoco VII en 129, con los asmoneos en cabeza[1]. Antes de dejar la capital de los judíos, Pompeyo había nombrado «etnarca y sumo sacerdote» a Hircano II (63-40 a.C.), sometido al gobernador romano de Siria y obligado a pagar tributo a Roma. Pues bien, la jurisdicción de este heredero ficticio de los príncipes asmoneos no tardó en ser doblada, cuando no tapada, en razón de la voluntad del ocupante, por la presencia eficaz de un noble idumeo, Antípatro: con sus dos hijos mayores, Fasael y Herodes, no cesaría en afirmar y extender su autoridad sobre los territorios judíos, pese a vicisitudes y cambios brutales en la alta jefatura romana.

Antes de Farsalia (48 a.C.), Antípatro había sido nombrado intendente de Judea por el gobernador de Siria. En 47, mientras Hircano II era confirmado en su doble función por César, Antípatro, convertido en ciudadano romano, fue nombrado procurador (ἐπίτροπος) de Judea, su hijo Fasael, gobernador (στρατηγός) de Jerusalén, y su hijo Herodes, gobernador de Galilea. Después de la muerte de César (44), el clan idumeo mantuvo e incluso reforzó su poder en Palestina. Herodes obtuvo el favor de Casio, dueño durante un tiempo de las tierras orientales. En el año 43, Antípatro fue envenenado, probablemente con la complicidad de Hircano. En 42, Herodes se divorció de su primera mujer, la idumea(?) Doris, madre de su primogénito, Herodes Antípatro, y contrajo nupcias con la asmonea Mariamme, hija de Alejandra y nieta de Hircano (Herodes se casará, en total, con diez mujeres). En 41, Marco Antonio nombró a Herodes tetrarca de Galilea y Samaría, mientras Fasael pasaba a ser tetrarca de Judea. Los pasos hechos cabe a Antonio por los oponentes de Herodes fueron todos un fracaso, y sobre todo fatales para todos ellos.

En el año 40 a.C. los partos invadieron Siria y nombraron a Antígono (40-37), sobrino de Hircano, rey de Judea y sumo sacerdote. Fasael e Hircano fueron hechos prisioneros: Fasael, encadenado por los partos, se suicidó o fue asesinado; Antígono, llevado cautivo, fue mutilado para que no fuera ya más sumo sacerdote. En cuanto a Herodes, pudo escapar de la capital judía y poner su familia a salvo en Masada. Se dirigió a Alejandría



Beirut
ITUREA
ANTILÍBANO
LÍBANO
N. el Litani
Abila
ABILENE
Sidón
Damasco
Sarepta
Hermón
2750
715
N. el Qasimiyeh
Tiro
Panéade
Cesarea de Filipo
ITUREA
BATANEA
Lago Huleh
GALILEA
GAULANÍTIDE
TRACONÍTIDE
Ptolemaida
Acre
Cafarnaúm
Betsaida Julíades
Magdala
-250
Kursi
Lago de Tiberíades
Hippos
Tiberíades
Gamala
Yarmuk
AURANÍTIDE
Carmelo
Nazaret
Caná
562
Monte Tabor
55
Naim
Endor
Gadara
560
Adraa
Deraa
Bosra
Llanura de Esdrelón
Cesarea
DECÁPOLIS
Escitópolis
Beisán
Djenin
Pela
Salim
Dotain
Ainón
SAMARÍA
Gerasa
Djerah
606
Sebaste (Samaría)
Monte Ebal 765
Naplusa
868
Siquem
Yabbok
Monte Garizim
Akrabata
Antipátride
Ras el-Ain
Alejandrío
Joppa
Jaffa
Arimatea
Rentis
Fasael
1011
Efrem
Taiybeh
JORDÁN
PEREA
Filadelfia
Ammán
Lida
Arqueláede
Betel
Monte de la Cuarentena
Ain Duq
-98
Gilgal
Bethoron
Jericó
Betania
Bethabara
Jamnia
Acarón
Emaús
Amwâs
813
Kh. Hatrur
JERUSALÉN
Betania
Kh. Qumrân
Mâdabâ
Ain Kârim
Monte de los Olivos
Azot
Ascalón
Beit Djebrîn
Belén
Calirroe
MAR MUERTO
-387 en 1915
1027
Maqueronte
Mayumas
Gaza
Hebrón
Engaddi
a Egipto
JUDEA
IDUMEA
Masada
Rafia
Bersabée
Sodoma
Kerak
NABATEOS
PALESTINA
EN TIEMPO DE N.S.
Límites de Estado
Caminos
Caná
Nombres antiguos
Kerak
Nombres modernos
0
10
40 km

y de ahí a Roma: en otoño del año 40 a.C., el Senado, advertido por Antonio y Octavio, le nombró rey de Judea y le proclamó *rex amicus et socius populi romani*. De 39 a 37, pese a su ingenio y esfuerzos, no consiguió desplazar a Antígono. Precisó la ayuda de las legiones romanas para tomar Jerusalén y reinar efectivamente, a fines del verano del 37. No le costó poco trabajo impedir que los romanos pillaran la ciudad y profanaran el templo. Prisionero, Antígono será decapitado más tarde por orden de Antonio. Durante el sitio de Jerusalén, Herodes se casó con Mariamme, con lo que entraba de este modo en la dinastía asmonea. Así parecía concluir una cruel competición por la sucesión legítima del trono. Pero Herodes se abría personalmente a una judaización de la cual podía esperar grandes efectos políticos.

El poder del monarca

Después de la batalla de Actium (31 a.C.) y la derrota de Antonio, su protector, Herodes logró muy pronto asegurarse el apoyo del vencedor Octavio. Durante el reinado de Augusto el reino de Herodes alcanza la máxima extensión. En 37 comprendía sólo el Estado judío de Antígono. No dejó de extenderse, gracias a favores imperiales sucesivos. A la muerte del rey (4 a.C.), comprendía toda Palestina, al norte de una línea que iba del Mediterráneo al Mar Muerto (al sur de Masada), salvo Ascalón y el litoral circundante; importantes territorios transjordanos, desde Maqueronte, al sur, hasta las fuentes del Jordán; una larga excrecencia hacia el nordeste (Batanea, Traconítide, Auranítide), salvo Decápolis. Además de judíos, la población comprendía a griegos y a un buen número de sirios helenizados.

Herodes siguió sometido a la autoridad romana en todos los asuntos de política extranjera, y Judea probablemente nunca estuvo exenta de pagar su tributo al emperador; la confirmación de las prerrogativas de sus herederos estaba reservada a Roma. No obstante, en lo tocante a la marcha interior del reino, la competencia del rey era, al parecer, ilimitada, tanto en las cuestiones administrativas, financieras y jurídicas, como militares. En este plano, Herodes se emancipó ampliamente con relación a la ley y a las costumbres judías. En buena parte gobernó al modo de

los soberanos helenísticos. Su ejército, dada su composición (en la que los mercenarios extranjeros eran mayoría) y su funcionamiento, su corte, por sus elementos y organización, eran de tipo helenístico. Por lo demás, la lengua oficial del reino era el griego, lengua en la que Herodes redactó sus propias memorias. Además, quitó todo poder político y toda influencia jurídica real al sanedrín, o gran consejo: a su llegada al poder, hizo ejecutar a cuarenta y cinco de sus miembros pro asmoneos. En cuanto a los sumos sacerdotes, sus nombramientos y destituciones se alternaron según el exclusivo buen parecer del rey.

El matrimonio de Herodes con Mariamme no acalló por completo las pretensiones asmoneas, y no faltaron rivalidades entre los hijos de sus esposas sucesivas. Intrigas y complots, verdaderos, supuestos o inventados, llevaron al rey, cuyo carácter suspicaz se endureció con el paso de los años, a una larga serie de ejecuciones que no salvó a ninguno de sus allegados. En 35 a.C., su joven cuñado Aristóbulo (hermano de Mariamme), legítimamente nombrado sumo sacerdote contra su parecer, pero con el apoyo de su suegra Alejandra y después de la intervención de Cleopatra, fue ahogado por orden suya en una piscina de Jericó. En el año 30, antes de encontrarse en Rodas con el vencedor de Actium que le había llamado, hizo morir al viejo Hircano que había regresado a Jerusalén: ¿no habría podido reinar en su lugar, si el encuentro con Octavio hubiese sido fatal? En 29, Mariamme fue acusada por su suegra Cipro y su cuñada Salomé (madre y hermana de Herodes respectivamente) de querer envenenarlo: la acusó de adulterio y la hizo ejecutar. A su vez, la suegra de Herodes, Alejandra, será suprimida (¿28?). Quedaban Alejandro y Aristóbulo, los dos hijos del monarca nacidos de la asmonea Mariamme: herederos legítimos del reino, habían sido mandados a Roma para su educación de príncipes. Cuando fueron llamados por Herodes (18/17), las causas de disensiones no faltaron entre ellos y su padre. Por lo demás, su medio hermano, Antípatro, hijo de Doris, se afirmaba como serio concurrente del trono. Una querella dinástica era previsible, pues. Augusto, al que Herodes había puesto en antecedentes, propuso que a la muerte del rey su reino fuese dividido entre los tres herederos. Pero pese a repetidos esfuerzos de conciliación, y a las últimas protestas de Nicolás de Damasco, Herodes, presa de su manía de complot, hizo

condenar y estrangular a Alejandro y Aristóbulo, con el beneplácito de Roma (7 a.C.). Para acabar, Antípatro, juzgado y condenado a muerte por haber conspirado contra Herodes, fue ejecutado, siempre con la anuencia de Augusto, apenas cinco días antes de que el rey expirase en Jericó, en el año 4 a.C.

La obra de un reino

Diplomático fino, Herodes el Grande fue un jefe militar valeroso y un administrador de gran talento, sin más rival que su monstruosa ambición. Sus contemporáneos le debieron la construcción de un sistema eficaz de irrigación (acueductos), el desarrollo del comercio terrestre y marítimo (perfeccionó las instalaciones portuarias), sin olvidar el saneamiento y la seguridad de los caminos gracias a la persecución contra los bandidos, etc. Pero los judíos le detestaban primero por sus orígenes extranjeros, luego porque había exterminado el trono real de los asmoneos, y no dejaba de ser cómplice de un poder pagano opresor y por haber despreciado insolentemente las leyes religiosas tradicionales (incluso se atrevió a colocar el águila romana en la fachada del templo). En este contexto se instauró un clima inevitable de revuelta. Herodes no dejó de prevenir o reprimir durísimamente sus efectos inmediatos. Todo eso preparó la fermentación de la que debían salir, algunos años después de su muerte, los movimientos que llevarían a la rebelión armada contra Roma.

Inspirándose de la organización de las ciudades helenísticas, Herodes introdujo gimnasios, estadios y teatros en las ciudades de Palestina, que restauró o arregló. Así en Jerusalén, donde construyó un palacio y edificó la fortaleza Antonia, o incluso en Jericó. Levantó también templos al emperador, en ciudades nuevas de estructura típicamente helenística que hizo edificar: Cesarea, según el nombre imperial de Octavio, sobre la ubicación de la torre de Estratón [2]; Sebaste, según el nombre sagrado *sebastos* (=augusto), sobre la antigua Samaría. En el año 20 a.C., Herodes decidió edificar un templo grandioso en lugar de las modestas paredes postexílicas. Se inició la obra en el año 19 y el santuario estuvo disponible para el culto ya al año siguiente; pero la dedicación no tuvo lugar más que ocho años más tarde (los trabajos

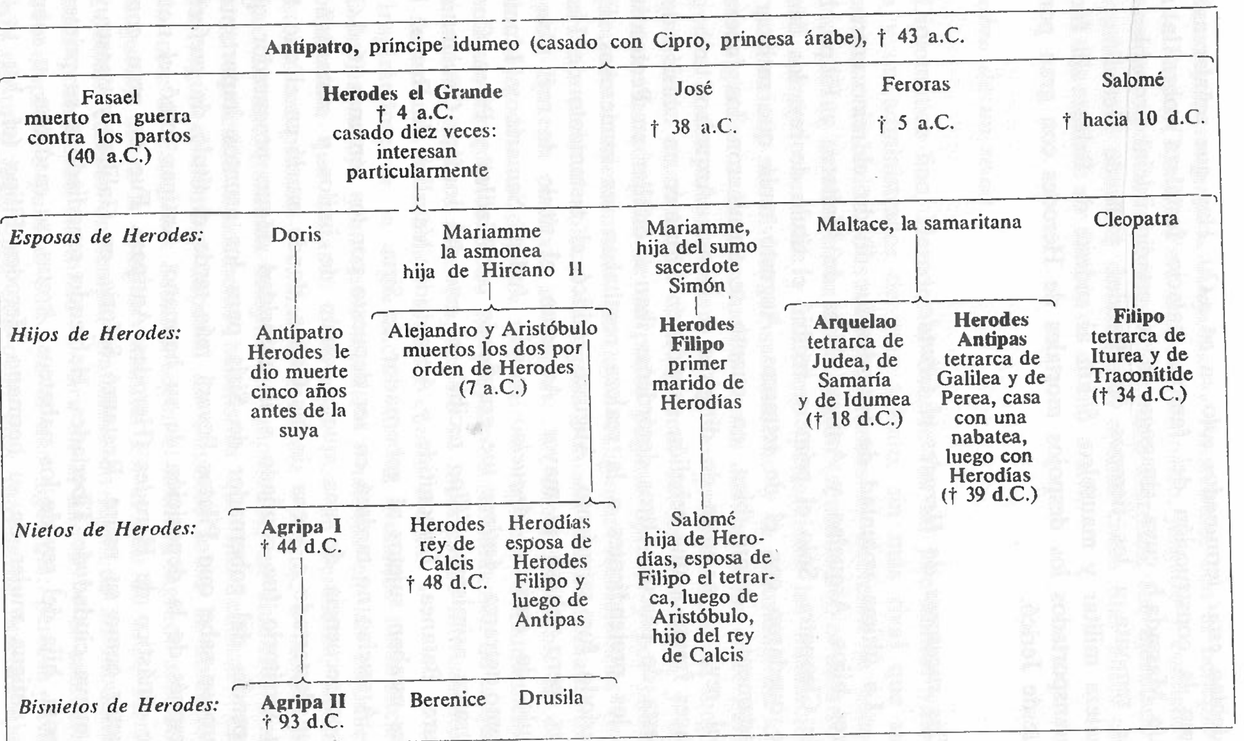
debían estar terminados sólo en 64 a.C.). Hay que señalar asimismo la construcción del famoso palacio fortaleza sobre la roca de Massada[3], cuya sinagoga en su estadio inicial probablemente se remonta a los tiempos de Herodes, y la de Herodión, fortaleza militar y mausoleo, 5 km al sudeste de Belén: allí fueron transportados los despojos mortales de Herodes con gran pompa desde Jericó.

Los sucesores de Herodes el Grande

La última voluntad de Herodes fue dividir el reino entre sus tres hijos, Arquelao y Antipas, hijos de Maltace, y Filipo, hijo de Cleopatra. Sólo el primero recibió el título de rey; los demás se quedaron con el de tetrarcas. Augusto tenía que ratificar el testamento. Ahora bien, en cuanto se terminaron los funerales del rey, y ya antes de dirigirse a Roma, Arquelao tuvo que hacer frente a una rebelión surgida en Jerusalén en ocasión de la fiesta de pascua. Otros desórdenes iban a estallar en Pentecostés, y los pretendientes a la realeza resultaban ser numerosos. Este período fue sangriento. Augusto ratificó el testamento de Herodes, pero rehusó al mayor, Arquelao, el título de rey. Con el título de etnarca, *Arquelao* recibió Judea, Samaría y Idumea. Como tetrarca *Antipas* fue gratificado con Galilea y Perea. Como tetrarca asimismo, *Filipo* recibió, al este del Jordán, Gaulanítide, Iture, Batanea, Traconítide y Auranítide. Vasallos de Roma, los tres estaban sujetos al gobernador de Siria.

Arquelao no tardará en ser depuesto por los romanos (6 d.C.), a consecuencia de una queja común de judíos y samaritanos. Fue desterrado a Viena de las Galias, donde murió en el año 18. Su territorio fue confiado a la autoridad de un procurador que dependía del gobernador de Siria para los asuntos importantes. Pero se sabe que Pilatos llevará más tarde el título de *prefecto.* Después de la deposición de su hermano, Antipas tomó el nombre dinástico de Herodes (Herodes Antipas). Fue un gran constructor como su padre. Restauró Séforis, en Galilea, y construyó la nueva ciudad de Tiberíades. Habiendo repudiado a su primera esposa, hija del rey de los nabateos, Aretas, se casó con su sobrina, antigua mujer de su hermano Herodes Filipo (cf. Mt 14,4).

FAMILIA DE LOS HERODES — Según las indicaciones de Josefo *



* *Antiquitates*, XIV-XX, y *Bellum iudaicum*, I-VII.

Empujado por su esposa, intentó obtener de Roma el título de rey; pero el emperador Calígula lo destituyó y lo desterró a las Galias (en 39), a Lugdunum (probablemente Lugdunum Convenarum, en la actualidad Sant Bertran de Comenges, en los Pirineos centrales). Su tetrarquía pasó a Agripa I, hermano de Herodías y nieto de Herodes el Grande y Mariamme.

Gran constructor también y no controlando más que sujetos no judíos fuera de Palestina, Filipo tuvo un reino apacible. Dio a Paníade restaurada el nombre de Cesarea (de Filipo: cf. Mc 8, 27). Se había casado con Salomé, hija de Herodías, y murió sin hijos en el 34. Su territorio fue añadido por Tiberio a la provincia romana de Siria, antes de que Calígula la diese a Agripa (en el 37). Este último, presente en Roma en 41, luego del asesinato de Cayo, y cómplice del nombramiento de Claudio, recibió el título de rey. Pero este título no subsistirá más que hasta su muerte, en el 44. Sólo durante este breve intermedio el reino de Herodes el Grande se verá reconstituido.

Los herodianos

Entre los adversarios de Jesús, los evangelios (Mc 3,6; 12,3; Mt 22,16) mencionan a los herodianos en compañía de los fariseos. ¿Quiénes son? Sólo pueden aducirse hipótesis. A veces se les ha identificado con los «judíos partidarios de Herodes», de los que habla Josefo (*Antigüedades judías*, 14,16,2, § 479); pero su actividad ocurre durante los principios judaicos del monarca. Otros vinculan los herodianos a Herodes Antipas, como partidarios o agentes de informaciones. Otros incluso ven en ellos a los admiradores de Herodes el Grande que atribuían a su reino un carácter mesiánico[4]. Hay que mencionar también una última hipótesis, según la cual los herodianos serían saduceos. En efecto, en su reelaboración de Mc 8,15; el evangelio de Mateo (16,6), sustituye «Herodes» por «saduceos»; además, en Jn 11,47-54, los fariseos intervienen junto con los sumos sacerdotes, que eran saduceos. Se trataría de los boetusianos que, entre los saduceos, fueron efectivamente partidarios de Herodes[5]. En el estado actual de la documentación, empero, el problema queda abierto.

Los prefectos y procuradores romanos

El régimen de la administración romana

El régimen de la administración directa fue instaurado por Roma en Judea, Samaría e Idumea después de la destitución de Arquelao, en el año 6 de nuestra era. Se mantendría hasta la gran insurrección del 66, con la breve interrupción del reino de Agripa I (41-44).

A las provincias senatoriales e imperiales se habían añadido, bajo Augusto, unas provincias que dependían directamente del poder imperial[6]. Estaban sometidas al dominio local de un alto funcionario romano elegido por el emperador dentro del rango ecuestre *(equites)*. Correspondían a territorios ora alejados de Roma o poco romanizados, ora con dificultades particulares. Tal era el caso de Judea en 6 d.C., cuando Coponio tomó el relevo del rey depuesto. Estaba bajo cierta dependencia con respecto al legado de Siria (cf. Josefo, *Ant. jud.* 18,1,1; § 2): Judea era un «anexo (προσθήκη) de Siria». Bajo Augusto y Tiberio, el título habitual de este funcionario era *praefectus* (ἔπαρχος); según una inscripción descubierta en el teatro de Cesarea en 1961, el título oficial de Poncio Pilato era *praefectus Judeae*[7]. A partir de Claudio (41) un cambio se produjo en la titulatura, y *procurator* (ἐπίτροπος) fue adoptado casi por unanimidad, salvo en Egipto. Las fuentes literarias, empero, manifiestan una imprecisión considerable en su terminología, su vocabulario reflejando más espontáneamente el uso contemporáneo que el uso propio del período en cuestión: Filón utiliza ἐπίτροπος incluso para el prefecto de Egipto; Josefo llama generalmente ἐπίτροπος al gobernador de Judea, pero a veces también ἔπαρχος, ἡγεμών *(praeses,* en latín) o ἐπιμελητής *(curator);* el Nuevo Testamento suele emplear de ordinario ἡγεμών.

Al gobernador le correspondía a un mismo tiempo la responsabilidad de las cuestiones militares, judiciales y financieras. Asimismo, la distinción entre *praefectus* — palabra vinculada sobre todo al carácter militar de la función — y *procurator* — término que, en los primeros tiempos por lo menos, no evocaba más que

funciones financieras, sólo era nominal: un solo hombre y un solo puesto reunían de hecho las tres competencias.

Mientras que en los asuntos de importancia mayor el gobernador de Judea tenía que remitirse al legado de Siria, en la práctica su autonomía era casi total. Su residencia habitual *(praetorium)* estaba en Cesarea, ciudad helenística fundada por Herodes. En el momento de las grandes fiestas judías, subía a Jerusalén acompañado de una escolta para prevenir eventuales alborotos; se instalaba ora en el antiguo palacio real, ora en la fortaleza Antonia, cabe al templo. El procurador disponía de una fuerza militar, en realidad muy modesta: tropas auxiliares *(auxilia)* reclutadas en Siria e incluso en Palestina, pero fuera de la población judía que estaba exenta del servicio de las armas. El grueso de las tropas estaba estacionado en Cesarea; también había una guarnición en Jerusalén compuesta por una cohorte, y pequeñas unidades ocupaban las antiguas fortalezas herodianas (Cipro cerca de Jericó, Maqueronte, etc.).

Como el ejercicio de la justicia se regía por la ley judía, reconocida como ley de Estado para todos los judíos del imperio, quedaba para el sanedrín cuyas decisiones tenían fuerza de ley en todo el territorio judío, incluso en la diáspora, y para los tribunales locales que se pronunciaban conforme al derecho tradicional en las causas corrientes. No obstante, en los casos que implicaban sentencias de muerte, el *ius gladii* se reservaba al gobernador, según Jn 19,31, confirmado por el Talmud de Jerusalén (Tj, Sanedrín, 1,1; 7,2). Así se imponían restricciones a la jurisdicción judía. Los casos de flagrante delito podían escapar, y la administración hacía la vista gorda (cf. Act 7,57s; Jn 8,59; 10,31); pero solía ocuparse de que reinase la *aequitas romana* [8].

La percepción de los impuestos y tasas *(tributum agri* y *tributum capitis)* en beneficio del tesoro imperial quedaba asegurada por funcionarios que solían ser agentes indígenas. En cuanto a los derechos de peaje y de aduana y a todos los impuestos indirectos, la administración romana los arrendaba por una suma fija a particulares y su percepción era llevada a cabo por τελῶναι, cuya versión latina hizo de ellos *publicani* (pero los «publicanos» de Roma eran arrendatarios generales, cuando aquí se trata de perceptores de impuestos subalternos).

En todo lo referente al culto oficial del templo y a la práctica

religiosa pública, Roma no modificó nada, a condición de que se orara por el emperador y la prosperidad del Estado. Las creencias judías, como las manifestaciones de piedad, se respetaban escrupulosamente. Como los judíos no toleraban ninguna imagen que pudiera ser una ofensa para el sentimiento monoteísta, la administración decidió que las tropas jamás ostentasen sus insignias en Jerusalén; asimismo, las monedas de cobre acuñadas en el país no llevaban efigie. Sólo había una excepción a este principio de no ingerencia en los asuntos religiosos: a imitación de los Herodes, el gobernador nombraba y deponía a su antojo al sumo sacerdote, lo que se produjo ocho veces del año 6 al 41.

Pese a la reglamentación de la función y de las prerrogativas de los gobernadores, en varias ocasiones se manifestaron omisiones y excesos, sobre todo en el segundo período procuratoriano (44-46). Las consecuencias fueron graves, tanto para los judíos que replicaron a las provocaciones con vigor e incluso con violencia, como para los representantes romanos y la propia Roma.

Los primeros gobernadores (6-41)

Nada se sabe de los tres primeros procuradores, Coponio (6-9), Marco Ambíbulo (9-12) y Annio Rufo (12-15). Sin embargo, Josefo nos relata que en el año 6 d.C., luego de la constitución de la provincia romana de Judea, eso es, a partir de la llegada del primer gobernador, un censo general en vista a la percepción de un impuesto directo acarreó una serie de algaradas. La operación estaba dirigida por el nuevo legado de Siria, Quirinio. Provocó un movimiento de revuelta instigado por Judas Galileo; en este acontecimiento suele verse, por lo general, el origen del movimiento nacionalista que daría origen a los celotas. En el año 15, Tiberio nombró a Valerio Grato (15-26). Este depuso a tres sumos sacerdotes durante los tres primeros años de su función; en el año 18 nombró a Caifás, en lugar de su suegro Hanan (Anás), que conservó, empero, una notable influencia (cf. Lc 3,2; Jn 18,13; Act 4,6).

Poncio Pilato controló Judea durante diez años (26-36). Lo sabemos por los relatos evangélicos, por Flavio Josefo y tam-

bién por Filón, cuyo juicio acerca de él es severísimo (*Legatio ad Caium* 302). Apenas llegado a Palestina, irritó a los habitantes de Jerusalén al decidir que sus tropas entrarían en la ciudad con todas las insignias, con la imagen imperial en ellas: era la primera de una serie de provocaciones que contrastaban con las costumbres de los gobernadores anteriores y que hicieron a Pilato muy impopular (cf. Lc 13,1). Al día siguiente, gran número de judíos se dirigieron hasta Cesarea, donde durante cinco días y cinco noches protestaron frente al palacio del procurador. Éste se vio obligado a ceder; pero luego hizo colgar de los muros del palacio de Herodes escudos dorados con el nombre del emperador. Sólo la intervención de Tiberio, en respuesta a una queja que le habían dirigido un grupo de notables judíos, hizo volver las cosas a su cauce. Por lo demás, la indignación del pueblo fue particularmente intensa cuando Pilato hizo tomar del tesoro del templo los fondos necesarios para la construcción de un acueducto que debía asegurar mejor la alimentación en agua de la capital; el resultado fue una manifestación violenta y la muerte de no pocos judíos. Una matanza de samaritanos perpetrada por orden de Pilato y sin razón válida — se trataba de una simple reunión alrededor de un «profeta» impostor en Garizim — causó su pérdida. El legado de Siria, Vitelio, le suspendió de sus funciones; enviado a Roma para explicarse, Calígula le condenó al exilio o a suicidarse (año 37).

De los dos sucesores de Pilato, sólo sabemos los nombres: Marcelo (36-37) y Marulo (37-41). Mas no es seguro que se trate de dos personajes distintos. Bajo su gobierno acaeció un acontecimiento que impresionó dolorosamente la conciencia judía. En el año 39, en Yamnia, el altar elevado a Calígula fue destruido. Furioso, este último ordenó que su estatua fuese erigida en el templo de Jerusalén. Gracias al legado de Siria (Petronio, 39-42), y a Herodes Agripa I, el asunto se fue arrastrando hasta que la muerte del emperador puso fin al drama. Nombrado emperador después del asesinato de Calígula (enero del 41), Claudio suprimió la función de gobernador y dio el reino de Judea a su amigo Agripa.

Agripa I (41-44)

Herodes Agripa era hijo de Aristóbulo, ejecutado en el año 7 a.C. por orden de su padre Herodes el Grande. Cuando, en el 41, obtuvo del emperador Claudio, el título de rey, anexionó a sus dominios los territorios controlados por los gobernadores (Judea, Samaría e Idumea) y se encontró al frente de un reino casi tan vasto como el de su abuelo. En el 37, ya había recibido la antigua tetrarquía de Filipo y además Abilene (región situada entre Damasco y el Antilíbano), luego en el 39, la tetrarquía de Herodes Antipas, desterrado en las Galias por el emperador.

Aventurero sin escrúpulos y político avispado, Agripa era un familiar de la corte imperial. Había vivido en ella como amigo de Calígula y Claudio, después de haber recibido en Roma la educación de un príncipe disipado. Escéptico y muy favorable al helenismo, supo complacer no obstante a los fariseos a los que dio satisfacciones maltratando a los cristianos y haciendo ejecutar a Santiago, el hermano de Juan (Act 12,2). Ante los judíos, no descuidaba ninguno de los preceptos de la religión tradicional, lo que le mereció las alabanzas de Josefo y el Talmud. Eso no le impidió manifestar, fuera de Palestina y a imitación de Herodes el Grande, un gran ardor por iniciativas, construcciones, actividades o prácticas prohibidas por la ley mosaica (teatros, anfiteatros, luchas circenses, monedas con su efigie, etc.). Una inscripción nos enseña que incluso su familia llevaba el nombre romano «Julio». En realidad, la preocupación de Agripa, entendida tanto en Jerusalén como en Roma, era favorecer la paz. Lo consiguió: su breve reinado fue apacible e incluso próspero. Para fortificar Jerusalén, emprendió un tercer muro para rodear el norte de la ciudad; pero tuvo que detener los trabajos, luego de una intervención desfavorable de Claudio. El muro se quedó sin terminar: excavaciones recientes lo han descubierto, como cimientos de una muralla muy posterior[9]. Agripa murió repentinamente en Cesarea, en el año 44. Existen dos relatos de su muerte: Act 12,20-23, y *Antigüedades judías*, 19,8,2 (§ 343-352).

Agripa dejó tres hijas y un hijo de diecisiete años, llamado también Agripa. Haciendo caso de la opinión de sus consejeros, Claudio negó a este último el trono de su padre. Entonces Pa-

lestina entera fue anexionada, con el nombre oficial de *Judea*, a la provincia de Siria. De ahí que se hallara nuevamente situada bajo la autoridad inmediata de un procurador imperial. El intermedio había tocado a su fin, y los choques volverían a agudizarse entre judíos y romanos.

Conocido con el nombre de *Agripa* II, hijo de Agripa I, es el último representante de la dinastía herodiana. En el 48, Claudio le nombró rey de Calces, luego, al año siguiente, inspector del templo con derecho para nombrar sumos sacerdotes. Su fidelidad a Roma fue inquebrantable, lo que le dio margen para defender la causa de los judíos cabe los procuradores. Ocurrió, a menudo, empero, que el mismo ejercicio de sus funciones en Jerusalén provocara la oposición de grupos sacerdotales. Al reino inicial de Agripa II, Claudio añadiría, en el 53, la antigua tetrarquía de Filipo y Abilene, y Nerón, en el 55, una parte de la antigua tetrarquía de Herodes Antipas. El monarca apenas se verá afectado por la insurrección del año 66. De este mismo Agripa II hablan los Actos de los apóstoles en ocasión del proceso de san Pablo (Act 25-26).

Los últimos procuradores (44-66)

Del 44 al 66, siete procuradores se sucedieron en Palestina[10]. Nombrados por Claudio (41-54): 1) Cuspio Fado (44-46?); 2) Tiberio Julio Alejandro (46?-48), judío apóstata y sobrino de Filón de Alejandría; en su época se cebó en todo el imperio la gran hambre de que hablan Josefo (*Antigüedades judías* 20) y los Hechos de los apóstoles (Act 11,28); 3) Ventidio Cumano (48-52), depuesto por el legado de Siria; 4) Antonio Félix (52-60?), liberto y favorito de Claudio, llamado por Nerón (quizás en el año 59). Nombrados por Nerón (54-68): 5) Porcio Festo (60?-62), que murió muy pronto estando en funciones; él es quien envió Pablo a Roma para que fuese juzgado como ciudadano romano (Act 25,12); 6) Luceyo Albino (62-64); 7) Gesio Floro (64-66).

Bajo el gobierno de estos altos funcionarios, la situación no hizo más que degradarse. Los conflictos se sucedían unos a otros, mientras errores y excesos de los representantes de Roma se multiplicaban y amplificaban. Relativamente limitados por su número

y sus efectos bajo los dos primeros procuradores, los movimientos de revuelta no tardaron en agravarse considerablemente, si bien de forma esporádica aún, bajo el tercero (Cumano). A partir del cuarto (Félix), la rebelión fue casi permanente y no cesó de intensificarse. Llegó al paroxismo con Gesio Floro. El país se vio entonces sumergido en un clima de rebelión generalizada: todo estaba a punto para que estallara la guerra, en junio del año 66.

La vida económica

Situación de Palestina

En el umbral de la era cristiana, Palestina se encontraba como nunca en posición de corredor: entre Egipto y Siria, entre Roma y Oriente. Tenía poca homogeneidad étnica. En Jerusalén el elemento judío era ampliamente y casi exclusivamente preponderante; pero ya no ocurría lo mismo en Jericó y en las ciudades del litoral mediterráneo, y sobre todo en Galilea, muy mezclada en raza y cultura. Esta situación no dejaba de tener sus efectos en las tensiones que oponían a las poblaciones regionales. Tendencias populares, excesivas o incluso anárquicas, se manifestaban en Galilea, y el rigor de los grupos aristocráticos dominaba en Jerusalén. Conjuntamente, una neta separación entre clases sociales estaba al orden del día. En tiempos de Jesús, el poder económico era detentado por la aristocracia herodiana y por antiguas familias sacerdotales, que habían consolidado su patrimonio gracias a acontecimientos con frecuencia dolorosos. En cambio, los pobres eran numerosísimos. Apenas existía clase intermedia. Parece que, en efecto, el enfrentamiento entre ricos y pobres se operaba en buena parte en las fronteras sociales que separaban las poblaciones urbanas y las poblaciones rurales. Las diferencias —económicas, sociales y culturales— se acentuaron tanto después de Herodes el Grande, que bastantes judíos emigraron a Egipto, Roma y a otros lugares del imperio. El desempleo asolaba Palestina. Sabemos al respecto con qué dificultades tuvo que enfrentarse Agripa II cuando fue concluida, gracias a él, la construcción del templo de Jerusalén. Para evitar el despido brusco y desgraciado de algunos millares de personas

(ocho mil según Josefo, *Antigüedades judaicas* 20,9,7, § 219) empleados en esta obra enorme, hizo emprender el adoquinado de las calles de la ciudad.

El proceso de urbanización, en especial bajo Herodes el Grande, desempeñó un gran papel en la organización social de Palestina. Pesó mucho, ciertamente, en el desarrollo e incluso en la transformación económica del país. Por ejemplo, la apertura del puerto de Cesarea (10 a.C.) fue, en este dominio, una obra decisiva. No obstante, además de que las ciudades, nuevas o restauradas, eran lugares de enfrentamientos frecuentes entre las colonias griegas o grecosirias y las comunidades judías, su crecimiento contribuyó a acelerar la pauperización de las masas rurales, pero igualmente las urbanas, que las tasas herodianas, exigidas por el enorme presupuesto real, oprimían despiadadamente. Bajo el régimen de los gobernadores, la situación no fue más brillante precisamente. El impuesto para el emperador era muy duro. Además, los gobernadores romanos tenían la costumbre de enriquecerse sobre las espaldas de los autóctonos. En este contexto, el clima palestino reflejaba un desequilibrio social que las vicisitudes políticas sucesivas, de la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a.C.) a la toma del templo por Tito (70 d.C.) no hicieron sino agravar. Hay que mencionar asimismo las duras consecuencias de dos hambres desastrosas, cuyas víctimas fueron sobre todo los más pobres; una bajo Herodes el Grande (*Antigüedades judaicas* 15,9,1, § 299-304), y otra, que se extendió a todo el imperio, probablemente bajo el emperador Claudio (Act, 11,28).

La actividad económica

Desde el punto de vista económico, Palestina no se distinguía fundamentalmente de las demás regiones controladas por Roma. Las diferencias venían de sus recursos naturales y de su herencia nacional. Era, más que nada, un país agrícola. La *Carta de Aristeas* (fines s. II o quizás principios del s. I a.C.) da una interesante descripción de la producción palestina: «El campo está todo plantado con cantidad de olivos, cereales, legumbres y también viñedos, y es rico en miel. En cuanto a árboles fru-

tales y a palmeras, es imposible contarlos... El ganado, numeroso y de toda clase, dispone de pastos en abundancia» (§ 112). Las comparaciones literarias y la decoración artística nos dicen que la palmera y la viña eran los símbolos por excelencia de Israel. Plutarco dice también que los productos del suelo palestino llenaban la mesa del emperador en Roma. Entre los productos agrícolas de este país, el bálsamo era el más precioso y célebre en el extranjero. Puede leerse en Plinio *(Historia natural* 12) que, luego de la gran revuelta, los balsameros de Jericó fueron objeto de combates encarnizados entre los demás judíos, que querían acabar con ellos para no entregarlos al enemigo, y los soldados romanos, que querían salvarlos.

El ganado menor de las estepas transjordanas producía lana en abundancia. La pesca constituía lo esencial del alimento cotidiano de buena parte de la población; los pescadores, cuyo rango social era relativamente honroso, eran numerosos en el lago de Tiberíades y también en el Mediterráneo. El comercio, nunca muy desarrollado, se había extendido a la sombra de las expansiones de las ciudades, en particular en el litoral (Gaza, Ptolemaida, y sobre todo Cesarea). Verdad es que Herodes había atraído prioritariamente a las nuevas ciudades colonos griegos y mercaderes extranjeros. No obstante, los judíos lograron instalar por sí mismos tiendas e incluso bancos (cf. Mt 25,27; Lc 19,23). En el conjunto del país, el número de los comerciantes sedentarios y especializados era muy débil, la actividad comercial no pasaba de ser a menudo más que un trabajo de interés secundario. Cabe subrayar la importancia de las peregrinaciones a Jerusalén. Su influencia en las instalaciones comerciales y bancarias, en la capital y las ciudades de paso, y mediante el cambio con la diáspora, no era precisamente insignificante.

Tierra agrícola, Palestina era pobre en metales, importados en buena parte, a precios elevados que aumentaban aún más los pesados impuestos aduaneros (por el favor de Augusto, Herodes pudo explotar las minas de cobre chipriotas). La industria estaba, pues, poco desarrollada, en beneficio, ciertamente, del artesanado: se ejercía un número bastante importante de pequeños oficios. Hay que recordar que el betún del mar Muerto seguía siendo una fuente apreciable de ingresos, y las canteras no eran raras en el país. Hay que tener en cuenta este

contexto cuando se leen los textos evangélicos (episodios, palabras de Jesús o parábolas): muchos rasgos concretos adquieren entonces todo su valor.

II

LA VIDA RELIGIOSA Y SOCIAL

por R. Le Déaut

LAS GRANDES DIVISIONES DE LA SOCIEDAD JUDÍA

La sociedad judía, a imagen de otras sociedades antiguas, estaba rigurosamente jerarquizada. En Israel, donde la religión de la *torah* constituía el fundamento de la vida nacional, la sociedad estaba organizada según criterios más bien religiosos que sociales. Mencionemos sólo algunas de las clases más caracterizadas.

El clero

El servicio del templo quedaba asegurado por los sacerdotes, reclutados exclusivamente entre los descendientes de Aarón. Éstos constituían, en el seno del pueblo judío, una casta cerrada y muy organizada, en el interior de la cual el sacerdocio se transmitía de forma hereditaria. El jefe era el sumo sacerdote. En el siglo I de nuestra era, tenía un papel preponderante en la vida religiosa y nacional, pues representaba la autoridad suprema de una sociedad regida por el principio teocrático (Josefo, *Contra Apión* 2, 16).

Desde la vuelta del exilio, los poderes del sumo sacerdote no habían cesado de aumentar e imponerse en la comunidad palestina lo mismo que en la diáspora. Los asmoneos, descendientes de los Macabeos, fueron a un tiempo sumos sacerdotes y jefes de la nación judía (cf. 1Mac 14,41); el título de rey apareció probablemente a partir de Aristóbulo I (en 104-103 a.C.). Después de la intervención de Roma (63 a.C.) y la instauración

de la dinastía herodiana, el poder de los sumos sacerdotes disminuyó considerablemente. La responsabilidad propiamente política se les escapó, en parte. Los romanos, como Herodes el Grande, crearon y depusieron a los sumos sacerdotes a su antojo y según sus intereses, poniendo término definitivo al principio hereditario y al mandato vitalicio. En el espacio de 65 años, se llegó a ver la sucesión de una quincena de titulares, entre ellos Anás (6-15) y Caifás (18-38). Pese a todo, el sumo sacerdote seguiría siendo el jefe incontestado de la nación judía. Las rivalidades que habían marcado la época macabea, el servilismo frente a los poderes extranjeros, pudieron desacreditar un tanto al sacerdocio soberano. No obstante, numerosos testimonios atestiguan la veneración que el pueblo sentía por una función cuyo titular no era siempre irreprochable (cf. Jn, 18,22; Act 23,5). Los sumos sacerdotes destituidos formaban, con los miembros de su familia, una especie de aristocracia sacerdotal que el Nuevo Testamento y Josefo llaman la clase de los sumos sacerdotes; el papel desempeñado por Anás en el proceso de Jesús atestigua su influencia.

Primer ministro del culto nacional, jefe de la clase sacerdotal y teniendo la última palabra en todos los servicios del templo, el sumo sacerdote era también presidente del gran consejo o sanedrín, institución suprema que gobernaba de algún modo la vida judía. Frente a esta autoridad, sólo la influencia creciente de los doctores de la ley o escribas, cuya mayoría era de tendencia farisea, podía realmente contar. Al ser considerado el sumo sacerdote como medianero oficial entre Dios y su pueblo, su función le habilitaba para hacer la expiación por el pueblo. Su privilegio más impresionante consistía en penetrar, una vez al año, en el santo de los santos, en el día de las expiaciones (Lev 16; cf. Heb 9,7). Puede leerse en Eclo 50 una descripción entusiasta de esta liturgia solemne. La tradición refería que en esta ocasión algunos habían sido favorecidos con visiones divinas. En todo caso, se ve por Jn 11,51 que se atribuía al sumo sacerdote el don de profecía, sin duda en razón de sus vínculos con el templo, considerado lugar privilegiado de la presencia del espíritu de Dios.

En la época que nos ocupa, el sumo sacerdote no era ya consagrado por la unción (Éx 29,7), sino por la investidura, eso

es, la imposición de las vestiduras sagradas. De ello habla la historia de la época en varias ocasiones, cuando los conflictos de los judíos con Herodes, Arquelao y luego con los romanos. Las vestiduras del sumo sacerdote, como habían pasado a ser como el símbolo de la religión judía, el poder político las conservó bajo su guardia, como signo de sujeción, en la fortaleza Antonia, y sólo las restituía en ocasión de las fiestas. Fue preciso un decreto de Claudio (45 d.C.) para poner fin a este conflicto, restituyendo las vestiduras a los judíos, pero confiadas a Herodes Agripa II.

Entre los jefes de los sacerdotes, importa mencionar el que seguía inmediatamente al sumo sacerdote: el Nuevo Testamento y Josefo lo llaman el «jefe de la guardia» del templo (Act 4,1; 5,24), los escritos rabínicos, *sagan.* Asistía al sumo sacerdote, velando seguramente por el cumplimiento correcto de los ritos, sustituyéndole eventualmente, incluso en el día solemne de las expiaciones. Tenía la alta supervisión del culto y aseguraba por esta razón la policía del templo, asistido por jefes de los guardas (cf. Lc 22,4).

Frente a esta aristocracia sacerdotal, estaban los sacerdotes ordinarios, repartidos en 24 clases (1Cró 24,1-19). Cada una, por turno, aseguraba el servicio del templo durante una semana, de un sábado a otro. Cada sección tenía al frente un jefe que ocupaba un lugar importante en la jerarquía del templo y en el cumplimiento de los ritos, como el de la purificación (cf. Lc 2,22). Los sacerdotes vivían en la capital o dispersos por el país; estos últimos no subían a Jerusalén más que para el cumplimiento de las funciones, asignadas a cada uno por suertes (Lc 1,8-9). Cada clase estaba dividida en secciones cotidianas, teniendo cada una su jefe y repartiéndose el servicio de los siete días de la semana.

Los sacerdotes vivían de las ofrendas de todo tipo, de las que solamente una parte se quemaba en los sacrificios. En los pueblos, sus ingresos los constituían los diezmos e impuestos particulares, por lo demás insuficientes. Muchos sacerdotes trabajaban para vivir, ejerciendo un trabajo manual o una función de escriba. Disponían de una función más conforme a su condición sacerdotal cuando el pueblo les consultaba (así en la curación de un leproso: cf. Mt 8,4), o cuando tenían que presidir un tribunal o explicar la Escritura en la sinagoga. Sus contactos con el

templo se limitaban con frecuencia a dos semanas de servicio al año, sin contar las tres grandes fiestas de peregrinación. Resulta difícil estimar su número de forma precisa: la cifra de 18 000 sacerdotes y levitas parece corresponder a las probabilidades y a los datos de nuestras fuentes.

Los levitas, cuya historia dista de estar clara, eran los ministros subalternos y formaban una especie de bajo clero. No participaban en el culto sacrificial propiamente dicho. Al igual que a los laicos les estaba prohibido, bajo pena de muerte, acercarse a los objetos sagrados y al altar (Núm 18,3) y penetrar en el atrio de los sacerdotes. Aseguraban los servicios anejos al culto, como el canto y la música, y las cargas materiales, como la guardia de las puertas, el mantenimiento y la policía del templo. Las informaciones precisas sobre los levitas del siglo I de nuestra era son escasas: pero la agitación que aparece en su grupo, en el momento de la primera revuelta (en el año 64), atestigua una atmósfera de lucha de clases, alimentada por una condición social estimada intolerable.

Los escribas y los ancianos

El hebreo *sôfer*, traducido por escriba, corresponde al término γραμματεύς del NT. Una denominación cual «hombre del libro (de la ley)» o «sabios» sería más exacta; eliminaría un matiz peyorativo injustamente adherido al término «escriba». Se le llamaba también νομικός (hombre de la ley, jurista), διδάσκαλος (maestro), νομοδιδάσκαλος (doctor de la ley): los escribas son, ante todo, especialistas de la Escritura. La designación *rabbi*, que significa «maestro mío», era corriente en tiempos de Cristo; pero la institución de los rabinos (maestros «ordenados») es posterior al 70 d.C. Los *sôferim*, en sus orígenes, eran sacerdotes; pero a partir del siglo III a.C., se reclutaron especialmente entre los laicos.

En la época de Jesús, los escribas disfrutaban de una autoridad y un prestigio incontestados. Eso se explica por la misma evolución de la religión judía después del exilio, por los fracasos sucesivos de las instituciones antiguas (monarquía, sacerdocio) o las nuevas actitudes frente a los mismos: piedad y dinamismo

religioso se concentraron cada vez más en el conocimiento y la práctica de la *torah,* que debía interpretarse y aplicarse constantemente a situaciones nuevas, lo que entrañó la formación de un cuerpo de intérpretes que estuviese al corriente de los textos lo mismo que de las tradiciones de la sociedad judía. La sucesión de los profetas es, en cierto modo, asumida por el doctor de la ley que se convierte en el guía espiritual principal del pueblo, quedando el sacerdote, fundamentalmente, como funcionario del culto. El Sirácida (Eclo 39,1-5) atestigua en qué alta estima se tenía la profesión de escriba, que había heredado la tradición de los sabios convirtiéndose en especialista del derecho religioso. Más próximo a las clases populares, quizás más dispuesto que los sacerdotes a responder a sus preguntas, el escriba no tardaría en adquirir influencia y prestigio. Los hay que han llegado incluso a preguntarse si el rechazo en bloque por los saduceos (en mayoría vinculados a la casta sacerdotal) de la tradición oral de la que los escribas (mayoritariamente de tendencia farisea) eran los transmisores y defensores, no era una forma indirecta de arruinar totalmente esta popularidad del escriba entre el pueblo[11].

En sus orígenes esta ascensión de los escribas se encuentra en Esdras, sacerdote de nacimiento y escriba de profesión (Esd 7,6. 11-12; Neh 8,1): Israel se reorganiza alrededor de su *torah,* la «ley del Dios del cielo», y no tardará en nacer una nueva institución, la sinagoga[12], a un tiempo casa de oración, de estudio y reunión, en donde la presencia del sacerdote no es ya indispensable. El hecho de que 1Mac 7,12 mencione una «asamblea de escribas» (συναγωγὴ γραμματέων) indica que no debieron tardar mucho en constituir una fuerza organizada. Como la *torah* se había convertido en la ley de la *polis* durante el período helenístico y bajo los asmoneos, la actividad de los juristas era indispensable para la vida de la ciudad. Ello explica también, seguramente, que veamos a los escribas adquirir una posición cada vez más importante en el sanedrín, al lado de los sacerdotes y los ancianos.

Si puede decirse que la institución de los escribas, frente al culto sacrificial, nació de una interiorización de la religión, poniendo el acento en la alabanza divina más que en el sacrificio, en la práctica de la voluntad de Dios expresada en su ley (cf. Sal 50,23) más que en actos cultuales, esta institución no podía es-

capar a cierto legalismo estricto, denunciado tanto por la tradición judía como por los evangelios (cf. Mt 15; 23). La preocupación legítima por proteger la *torah* «levantando una valla a su alrededor» (*Mishna*, tratado *Pirqé Abôth*, 1,1) gracias a prescripciones numerosas y detalladas, podía conducir a sobrecargar la religión con un peso intolerable de minucias que camuflaban lo esencial, a hacer de la revelación divina una ciencia para iniciados y no ya la luz propuesta a todos para guiar su vida (Mt 23,23). Pero hay que guardarse de generalizar el alcance de las invectivas evangélicas, como de juzgar la religión de los escribas según las páginas del *Talmud*, que a menudo no son más que reseñas de discusiones académicas.

En los evangelios así como en la tradición judía, los escribas se asocian a menudo a los fariseos. Pero sería un error identificarlos con ellos, aunque en general los escribas tendieran hacia las posiciones fariseas. Recordemos que ya existían antes de la fundación del partido fariseo, que algunos de ellos eran sacerdotes y de obediencia saducea. Los textos evangélicos, en sus redacciones sucesivas, tendieron a asimilar a escribas y fariseos; pero todavía aparece una distinción entre ambos grupos en textos como Mt 5,21-48; 23,1-22; Lc 11,46-52, comparados con Mt 6,1-18; Lc 11,39-44. Hay que subrayar, en fin, que en buena parte es gracias a esta aristocracia intelectual de los «sabios» que el judaísmo debió su supervivencia después del año 70.

Al lado de los escribas, importa mencionar aún el grupo de los ancianos, al que el NT hace varias veces alusión (Mc 15,1; Mt 16,21; 27,1; Lc 22,52). Se trata, no de doctores de la ley, sino de personas socialmente muy bien situadas, notables o jefes de familias, ricos influyentes; personajes de este género habían desempeñado un papel importante en el gobierno de la nación después del exilio (cf. Esd 5,9-16). Pero su influencia, por ejemplo en el sanedrín, era muy reducida en tiempos del NT.

El pueblo

Las clases que acabamos de enumerar no deben hacer olvidar la masa del pueblo de Palestina en el siglo I. La población total se ha estimado en algo más de medio millón de habitantes, cuya

mayoría eran campesinos, artesanos o gentes dedicadas al comercio [13]. Ciertas profesiones eran despreciadas; así la de los curtidores (cf. Act 9,43) o de los tejedores, en razón de las impurezas legales que implicaban, o la de los colectores de impuestos o publicanos, que estaban al servicio del ocupante y pasaban por poco escrupulosos en sus ganancias: los escritos rabínicos los sitúan con frecuencia en compañía de ladrones y pecadores.

Los esclavos

La clase socialmente más desfavorecida era la de los esclavos. Pero hay que distinguir los esclavos de origen judío, protegidos por una legislación especial en la Biblia (Éx 21; Lev 25,39), y los de origen pagano, cuya servidumbre podía ser vitalicia. El esclavo judío recuperaba su libertad normalmente al cabo de seis años de servicio; había que tratarlo bien («como un mercenario» dice Lev 25,40) y no se le podían imponer servicios considerados deshonrosos, como lavar los pies de su amo o atarle el calzado. En Palestina había esclavos de origen pagano, pero sin duda no eran muchos, pues costaban caros. Considerados como propiedad absoluta de su dueño, podían ser dados, vendidos y formar parte de la herencia. No estaban al abrigo de los malos tratos y de los caprichos de sus amos (cf. Eclo 33,25ss); pero la Biblia preveía su liberación en el caso de ciertas heridas (Éx 21,26-27), y la ejecución de un esclavo se castigaba como un asesinato. El esclavo pagano incluso podía agregarse al judaísmo, el hombre mediante circuncisión, la mujer mediante un baño que «la convertía en prosélito» (*Targum* de Dt 21,13). Esta conversión de los esclavos está atestiguada por el *Documento de Damasco* (XII, 10-11). Luego ya no se les podía vender a paganos, y algunos maestros del Talmud incluso llegarán a prohibir la conservación en casa de esclavos incircuncisos (Tb, *Yebamoth 48b).* Convertido en «hijo de la alianza» por la circuncisión, el esclavo no entraba plenamente en la comunidad de Israel más que por la liberación. Estaba obligado a observar sólo una parte de las obligaciones religiosas que incumbían al judío, practicando las acciones a que estaban obligadas las mujeres. Disfrutaba del reposo del sábado y podía tomar parte en la comida pascual.

En conjunto, sus derechos eran, no obstante, limitados: en cuanto al matrimonio, en particular, los esclavos de ambos sexos eran tratados como paganos.

Los prosélitos

En el seno de la comunidad judía palestina, conviene señalar también los prosélitos, por más que el fenómeno del proselitismo caracterice sobre todo al judaísmo de la diáspora[14]. Aquí consideramos el problema desde el punto de vista palestino, siguiendo la documentación rabínica. Una de las características de la religión de Israel es su conexión con un pueblo. No obstante, desde el AT ya encontramos numerosas alusiones a una categoría de extranjeros que viven entre el pueblo y que le están religiosamente incorporados: son los *gêrim*, término traducido comúnmente por προσήλυτοι, en la traducción de los Setenta. El término *gêr* pasará a significar «converso» en la literatura rabínica. Los prosélitos toman parte en la celebración de las fiestas (Act 2,11), menos en la comida pascual, si son incircuncisos (Éx 12,48), y tienen que respetar el sábado (Éx 20,10).

La formación de una importante diáspora judía, la implantación de paganos en Palestina en la época helenística, llevó el judaísmo a abrirse a los espíritus atraídos por su religión. El proselitismo judío está atestiguado, tanto por el NT (Mt 23,15) como por la literatura profana (Horacio, *Sátiras* I, 4,142). Una buena parte de la literatura del judaísmo helenístico está impregnada, no sólo de una tendencia apologética, sino de un auténtico celo presentando la fe de Israel como asimilable a otras culturas. La misión cristiana tropezará a menudo con prosélitos (Act 6,5; 13,43).

Para el judaísmo palestino, el acto más importante de la conversión era la circuncisión, acompañada de un baño ritual y de un sacrificio en el templo. Los que se sometían a esta triple exigencia pasaban a ser «prosélitos de la justicia», los demás eran llamados «prosélitos de la puerta». Los rabinos asimilarán la condición jurídica del prosélito a la de un recién nacido: su vida anterior quedaba como abolida, los vínculos contraídos considerados como inexistentes, incluso los del matrimonio. Adoptaba

totalmente el modo de vida y costumbres de su nueva religión (cf. Gál 5,3). El número de mujeres prosélitas era superior al de los varones: éstos retrocedían ante la necesidad de circuncidarse, lo que se consideraba con frecuencia, en el mundo antiguo, como una mutilación degradante. Los rabinos, empero, a veces dispensaban de ella, según parece, por ejemplo en el caso de hemofilia.

Habitualmente se distingue a los prosélitos de los «temerosos de Dios», que aceptaban la fe judía sin abrazar todas sus obligaciones (como la circuncisión), lo que está conforme con la terminología rabínica; pero el vocabulario del NT (Act 13,43) y las inscripciones enseñan que anteriormente la expresión «temerosos de Dios» podía designar también a judíos o a verdaderos prosélitos. Si a los prosélitos se les consideraba, en general, de modo favorable, hay que precisar ciertas tendencias restrictivas al respecto, en la legislación matrimonial, la sucesión y el acceso a las funciones. Cierta desconfianza frente a ellos se manifiesta netamente, incluso después del año 70 y la expansión del cristianismo[15].

Las mujeres

Hicimos alusión ya a la condición de la mujer judía, inferior a la del hombre. Como en el antiguo Oriente en general, no toma parte en la vida pública (salvo en casos excepcionales, como el de la reina Alejandra, 76-67 a.C.); tampoco puede participar activamente en el culto, ni ser citada como testigo en un tribunal. En el templo, las mujeres no podían pasar del atrio de las mujeres; en la sinagoga no intervenían ni en la lectura de la *torah* (Tb, *Megillah,* 23*a),* ni en las oraciones. En este punto estaban asimiladas a niños y esclavos. Sin embargo, en la diáspora, en contacto con las costumbres más liberales del mundo pagano, parece que las mujeres tuvieran más iniciativa (cf. Act 16,13).

Las mujeres, a diferencia de los hombres, no estaban obligadas al estudio de la *torah,* y si tenían que observar sus prohibiciones, no tenían el mérito de cumplir sus preceptos positivos. Un texto del siglo II de nuestra era pide al judío que dé gracias a Dios todos los días por no haberlo creado mujer *(Tosefta,* tratado *Berakhôth* 7,18). La educación de la mujer consistía sobre todo

en el aprendizaje de los trabajos domésticos; salía poco, la cabeza cubierta, y además resultaba inconveniente hablarle o mirarla incluso.

La muchacha solía casarse joven, entre 12 y 14 años. El matrimonio ya se consideraba válido después del contrato oficial de los desposorios hecho con el padre: la desposada ya se consideraba viuda, si el prometido moría; era punible de muerte en caso de adulterio y los desposorios se rompían sólo mediante carta de repudio. Según Dt 24,1 el marido únicamente podía dar a la mujer tal carta, si la había sorprendido «en algo vergonzoso», Los doctores estaban divididos en cuanto al motivo válido para repudiar. Los discípulos de Hilel se contentaban con ligerezas, mientras que los de Shammay exigían una falta contra las costumbres y una infidelidad al marido *(Mishna,* tratado *Gittin,* 9,10). Jesús también deberá pronunciarse al respecto; se trataría de un tema favorito de discusiones de escuela (Mt 19,3). El marido debía pasar a la mujer de la que se separaba una suma determinada en el contrato matrimonial: esta cláusula de orden económico tenía que limitar también el número de divorcios. Asimismo la poligamia, aun estando autorizada por el AT y la tradición judía antigua, debía ser rara y limitada a los medios ricos. Una mujer estimaba como una desgracia imponderable, hasta como un castigo divino, quedarse sin hijos. El marido, por lo demás, podía repudiarla si no le había dado hijos al cabo de diez años.

Gracias a una interpretación liberal de los textos bíblicos, la tradición aseguró a la mujer judía derechos considerables para la época; así tenemos que los textos que autorizan un padre a vender a su hija, como esclava o en matrimonio, cuando era *na'arah,* se suavizaron no poco cuando se determinó que una hija era *na'arah* entre los doce y doce años y medio: antes, era una menor, luego, una adulta libre de la *patria potestas.* No quita que esta sentencia de Josefo tiene que describir con bastante fidelidad la condición de la mujer judía, en tiempos antiguos: «La mujer, dice (la ley), es inferior al hombre en todo» *(Contra Apión,* 2,24). También aquí el NT aportaría algunas piedras para una verdadera liberación de las mujeres. En todo caso, que un grupo de mujeres siguiera a Jesús (Lc 8,1-3; Mc 15,41) tenía que parecer en su tiempo algo insólito.

LAS INSTITUCIONES

El templo y el culto

En el NT se habla a menudo del templo, que no había perdido nada del prestigio tenido en la historia pretérita de Israel. Renovado y considerablemente ampliado por Herodes el Grande, podía rivalizar con el templo de Salomón, cuyo esplendor era legendario. Destruido en 587 el primer templo, después del exilio fue reemplazado a duras penas por un edificio que no podía compararse en nada al antiguo. Profanado en 167 por Antíoco IV Epífanes, fue respetado, en 63, cuando la toma de Jerusalén por Pompeyo.

El edificio

Herodes empezó los trabajos en los años 20-19 a.C. y el nuevo templo pudo inaugurarse al cabo de diez años, aun cuando se siguió trabajando largo tiempo en él, pues no quedó terminado hasta el año 64 de nuestra era, a principios del primer levantamiento contra Roma. El Evangelio de Juan (2,20) hace alusión a esta larga duración de los trabajos, y los sinópticos mencionan explícitamente la admiración de los discípulos ante la masa imponente de las construcciones (Mc 13,2). En el ángulo noroeste se levantaba la fortaleza Antonia, que prolongaba los aproximadamente 1500 metros de la muralla del perímetro del templo.

Penetrando en el templo[16], se entraba, primero, en un amplio patio rodeado de galerías cubiertas; la del este se llamaba pórtico de Salomón (cf. Jn 10,23; Act 3,11). Este atrio, que rodeaba por todas partes las construcciones del Templo propiamente dicho, se llamaba atrio de los gentiles; era incluso accesible a los paganos. Se podía circular libremente por él, incluso transportando bultos; los mercaderes de animales destinados a las ofrendas y a los sacrificios se instalaban ahí, al lado de los cambistas, pues en el templo se utilizaba la moneda tiria (Mc 11,15; Jn 2,14); los maestros distribuían su enseñanza en los patios o pórticos (Jn 18,19).

El atrio interior, un tanto realzado, estaba separado del atrio exterior por una balaustrada de piedra que marcaba el límite que paganos e incircuncisos no podían pasar bajo pena de muerte (Act 21,18). Inscripciones en griego y en latín, varias de las cuales han sido halladas, notificaban esta prohibición [17]. Este atrio tenía nueve puertas; la más famosa era la del este (la «puerta preciosa») donde se emplazaban no pocos mendigos, esperando la limosna de los peregrinos (Act 3,2). La parte oriental estaba abierta a las mujeres (atrio de las mujeres), con cepillos para las ofrendas (cf. Mc 12,41-44), mientras que el resto estaba abierto solamente a los hombres (atrio de Israel). Ahí se levantaba el altar de los holocaustos, frente a la entrada del santuario propiamente dicho (el *naos:* cf. Mt 27,51).

El plan del santuario era el del templo de Salomón: después de un pórtico venían el lugar santo, con el altar de los perfumes (cf. Lc 1,9), la mesa de los panes de proposición y el candelero de siete brazos; después, aislado por un tupido velo, el santo de los santos donde sólo el sumo sacerdote penetraba una vez al año, en el día de las expiaciones. Esta parte más sagrada del santuario estaba vacía, después de la desaparición del arca de la alianza en la toma de Jerusalén de 587. Se sabe que en el año 70, el templo fue completamente devastado y destruido por las legiones de Tito, pese a los esfuerzos de éste por preservarlo.

El culto del templo

En la religión de Israel, como en todos los pueblos antiguos, el sacrificio era el elemento esencial del culto. Consistía en la inmolación de una víctima, total o parcialmente consumida luego por el fuego, o en la ofrenda de harina, de vino o aceite (cf. Lev 1-8), en acción de gracias o en expiación por las faltas de la comunidad o el individuo. Mañana y noche se ofrecía el «sacrificio perpetuo» *(tamid)*, holocausto de un cordero (Éx 29,42). Delegaciones de laicos *(ma'amadôth)*, venidas a Jerusalén con la clase sacerdotal de servicio, asistían y marcaban de este modo concreto la participación del pueblo entero en el culto celebrado en su nombre.

Cada día, además, desde la época de Augusto, se ofrecía un

doble sacrificio por el emperador y por el imperio, a cargo del tesoro romano (Filón, *Legatio ad Caium*, § 15). En 66, el rechazo a seguir esta práctica marca de modo significativo el principio de la insurrección contra Roma (Josefo, *Guerra judía* 2, 17, 2, § 409).

En ocasión de las fiestas, de los sábados y neomenias (nuevas lunas), el número de sacrificios era tan considerable que ocupaba una multitud de sacerdotes. Josefo estima en 20 000 el conjunto del personal afecto al templo.

Actitud frente al templo

El templo había sido el centro de la piedad del Antiguo Testamento (cf. Sal 27,4; 42,5...) sobre todo a partir de la centralización del culto en Jerusalén. Otros templos fueron construidos a veces: el de Elefantina, en el Alto Egipto, en el siglo V a.C.; el de Onías IV, en Leontópolis (hacia 164 a.C.); el de Garizim, levantado por los samaritanos. Pero estos hechos pueden considerarse marginales frente al prestigio adquirido por el santuario de Jerusalén, lugar y signo de la presencia divina (Dt 12,5; 1Re 8; 9,3). Las críticas de los profetas y sabios en nada disminuyeron su respeto por la institución cultual. Ezequiel convierte el templo en un elemento esencial de su restauración (40,1-44,9); los profetas postexílicos no cejan hasta que el santuario y el culto vuelven a restaurarse.

¿Cómo explicar, luego, que los judíos se conformaran, a primera vista, tan fácilmente con la destrucción del año 70 y con el cese de los sacrificios, al estar asegurado el papel del culto, en lo sucesivo, por otras actividades religiosas, cuales la oración, el ayuno, las obras de caridad y el estudio de la *torah?* Las aspiraciones hacia un culto más espiritual eran numerosas, especialmente en la diáspora, y varias corrientes pudieron marcar cierta reserva frente al templo: podemos notarlo en los helenistas de Act 7,46-50, y sobre todo en los esenios, por razones muy diversas. Pero nos equivocaríamos si creyésemos, respecto al siglo I, en una desafección frente al templo: el conjunto del pueblo seguía estando muy apegado a él.

Incluso los sectarios de Qumrân no se separaron de él más

que por un tiempo, a causa de su sacerdocio estimado ilegítimo y de su calendario aberrante. Su interés por él está confirmado por las consideraciones que llenan más de la mitad del *Volumen del templo* y los *Mishmarôth* (listas de clases sacerdotales de servicio) descubiertas en Qumrân. La actitud personal de Jesús empalma explícitamente con la de los profetas (Mc 11,17; cf. Is 56,7 y Jer 7,11), y los Hechos de los apóstoles muestran a los cristianos de la primera generación fieles a su asidua frecuentación (Act 2,46; 21,26).

El apego al santuario puede medirse por la violencia de la reacción que siguió a su profanación por Antíoco Epífanes, en 167 a.C. Después de la victoria de los rebeldes, su primera preocupación fue purificar el templo y celebrar una dedicación solemne (cf. Jn 10,22), conmemorada por una fiesta que el judaísmo todavía hoy sigue celebrando (1Mac 4,36-60; cf. 2Mac 1-2). Tras los relatos patéticos de Josefo sobre la destrucción de Jerusalén y el templo, vemos un apego religioso profundo, que permite afirmar que el año 70 fue vivido realmente como una catástrofe: apócrifos como *4 Esdras* o *2 Baruc* atestiguan en este mismo sentido.

Durante siglos, todos los israelitas habían estado vinculados al templo, no sólo por la fe y el sentimiento, sino de forma concreta. La realización de muchos de los preceptos de la *torah* dependía de su existencia (leyes de pureza, diezmos, etc.). A partir de los veinte años, todos debían pagar un impuesto anual, llamado «del templo»; unos recaudadores recogían este impuesto, no sólo en Palestina (cf. Mt 17,24), sino incluso en todas las regiones donde los judíos estaban establecidos. Las leyes romanas protegían incluso la transferencia de sumas así recogidas. Otro vínculo con el templo constituían las peregrinaciones. Según Dt 16,16, los israelitas tenían que ir a la ciudad santa en las tres grandes fiestas: pascua, pentecostés y tabernáculos (o tiendas). Pese a las dificultades de orden práctico, esta prescripción no debió quedar en letra muerta. La prueba puede encontrarse en las cifras elevadísimas de peregrinos que los autores antiguos, como Filón o Josefo, mencionan en ocasión de tales fiestas.

La sinagoga

La institución

El vocablo «sinagoga» es la transcripción del término griego συναγωγή, que los LXX emplean por lo general para traducir el hebreo *'edah*, «asamblea». Aparece en el siglo I de nuestra era en las fuentes judías (como Filón y Josefo) y en el NT para designar igualmente el lugar de reunión de la asamblea. Una denominación más antigua es προσευχή (lit. plegaria), pasada al latín en la forma *proseucha* (Juvenal, *Sátiras* 3,296). Encontramos también los términos τόπος (lugar) o οἶκος (casa), y una vez σαββατεῖον en un edicto de Augusto citado por Josefo (*Antigüedades judías* 16,6, § 164): esta designación recuerda que el sábado era el día privilegiado de las reuniones sinagogales. El término sinagoga no se impondrá en el judaísmo hasta a partir del siglo II a.C.[18].

El origen de las sinagogas es muy oscuro. Filón y Josefo con el conjunto de la tradición judía, lo atribuyen al propio Moisés (cf. Act 15,21). A veces se han visto alusiones a sinagogas en Sal 74,8 ó en Ez 11,16. La opinión común hoy es que nacieron durante el exilio de Babilonia para remediar al cese del culto del templo. Luego se desarrollarían en la propia Palestina, en la época persa, bajo el empuje del movimiento de reforma lanzado por Esdras y Nehemías y proseguido por los escribas entregados al estudio y a la enseñanza de la ley. Algunos autores sitúan el origen de las sinagogas en el mundo helenístico. La atestatación más antigua nos la proporciona una inscripción de sinagoga egipcia dedicada a Ptolomeo III (246-221 a.C.).

Las sinagogas se difundieron rápidamente tanto en Palestina como en la diáspora. Cada comunidad judía no tardaría en tener la suya, y algunas ciudades como Jerusalén, Roma, Alejandría o Antioquía, las poseían en gran número: la tradición rabínica da la cifra de 480 para la ciudad santa. Cualquiera que sea el valor histórico de una indicación semejante, las excavaciones y las inscripciones encontradas confirman, cuando menos, la multiplicación de las sinagogas, y las numerosas menciones del NT van en el mismo sentido (Mt 4,23; 9,35; Lc 4,16.31, etc.).

El edificio y el personal

La sinagoga suele edificarse en un punto elevado. No obstante, a partir del siglo I, se difunde la costumbre de situarla cerca del mar o los ríos (cf. Act 16,13), por lo menos en el judaísmo helenístico.

El edificio, por lo general rectangular, solía estar orientado hacia Jerusalén. Solía contener una especie de nicho donde se conservaba, tras un velo, el cofre (o *arca,* el mismo término empleado en Gén 6) que contenía los volúmenes de las Escrituras; un estrado (cf. Neh 8,4) con un pupitre para los lectores y comentadores. Algunas sinagogas tenían bancos de piedra a lo largo de las paredes; en Babilonia, se ponían alfombras para sentarse, en el centro de la sala. Algunos textos aluden también a asientos móviles, reservados a los dignatarios y a los escribas (cf. Mt 23,6). Las mujeres ocupaban tribunas especiales (así en Alejandría) donde se sentaban, aparte dentro la sala principal. Si la separación de los sexos está claramente atestiguada por Filón, hasta el presente no se ha hallado ninguna regla al respecto en las fuentes palestinas.

Muchas sinagogas estaban adornadas con mosaicos y frescos, inspirados, como en Dura Europos, en los temas bíblicos más populares desarrollados por los comentadores [19]. Piezas anejas estaban previstas para la instrucción de los niños, e incluso para acoger huéspedes de paso. La sinagoga era, efectivamente, bastante más que un lugar de culto; se la ha comparado «a una especie de *universidad popular* confesional» (Ch. Guignebert).

El responsable de la sinagoga, elegido entre los ancianos era el *archisinagogo* (cf. Mt 5,22) o «jefe de la sinagoga». El término hebreo correspondiente significaba, ante todo, «presidente de la asamblea». Aseguraba la organización del servicio litúrgico, designaba a los lectores e invitaba a personas calificadas para comentar las Escrituras (Act 13,15). Le asistía el *hazzan,* que corresponde al ὑπηρέτης de Lc 4,20: éste entregaba al lector los volúmenes sagrados, dirigía la oración e instaba a los sacerdotes presentes a bendecir al pueblo en el momento oportuno. Además, a menudo desempeñaba la función de institutor *(Mishna,* tratado *Shabbath* 1,3) y se encargaba de hacer ejecutar las sentencias de

flagelación (*Mishna*, tratado *Makkôth* 3,12; cf. Mt 10,17; 23,34; 2Cor 11,24). Los historiadores, inspirados en etimologías diversas de *hazzan*, están muy divididos en cuanto a su importancia real, y lo consideran desde un simple bedel a, por el contrario, una especie de antepasado del *episkopos* cristiano.

El culto sinagogal

Nos faltan datos ciertos sobre el detalle de la organización de la liturgia sinagogal, sobre el período que concierne al Nuevo Testamento. Sólo las líneas generales parecen estar sólidamente establecidas. El elemento fundamental era la lectura de la *torah*, seguida de un texto de los profetas (el canon profético empezaba con *Josué* en la nomenclatura hebraica): esto está bien establecido en el Nuevo Testamento (Lc 4; Act 13,15). En cambio, no puede hablarse de un ciclo de lecturas determinado (anual o trienal) más que a partir de los siglos II/III de nuestra era [20]. Ciertas fiestas y sábados debían tener lecturas fijas. En Palestina, se leía primero el texto en hebreo, luego se daba de memoria una versión en arameo (el *targum*) [21]. Los textos leídos eran comentados en una especie de homilía que daba ocasión a los maestros para explotar todas las riquezas de las Escrituras y actualizarlas (gracias al *midrash* [22], o búsqueda escrituraria). Si añadimos el rezo del *shema'* (Dt 6,4-5; cf. Mc 12,29) y de las *Dieciocho bendiciones (Shemone Esre)*, que iniciaba la celebración, y la bendición sacerdotal (Núm 6,22-26), que solía clausurarla, tendremos una imagen típica de una asamblea sinagogal, que tenía que contar con un número mínimo de diez participantes.

La sinagoga desempeñó un papel esencial en la vida religiosa y nacional de Israel. A su alrededor se agrupaba la comunidad, y, en la Diáspora especialmente, constituía un centro de proselitismo. Más allá de particularidades locales, el espíritu era en todas partes el mismo; la sinagoga aseguraba, y expresaba a un mismo tiempo, la unidad fundamental del judaísmo. Durante largo tiempo se desarrolló paralelamente al culto del templo, pero no en oposición a éste. Después del año 70, pasó a ser la cuna de un tipo nuevo de judaísmo, agrupado alrededor de la *torah* y sus maestros.

El sanedrín

El sanedrín (transcripción del griego συνέδριον) puede describirse como una especie de consejo de gobierno y de tribunal supremo de justicia. Las fuentes le llaman también γερουσία (senado), βουλή (consejo) o πρεσβυτέριον (Lc 22,66; Act 22,5). Las menciones más antiguas de este organismo se remontan a la época de Antíoco el Grande (223-187), pero su origen podría llegar hasta la época persa. A imagen del sistema de gobierno de las ciudades helenísticas un consejo de sacerdotes, de notables y ancianos asistía al sumo sacerdote, jefe supremo de la nación judía. De mayoría sacerdotal durante mucho tiempo, los escribas aparecen cada vez con mayor influencia a partir del reinado de Salomé o Alejandra (76-67), aprovechando el favor de que por entonces disfrutaban los fariseos. La *gerousia* de que se habla entonces es la misma institución que el *synedrion* de la época romana, término que aparece en tiempos de Hircano II (67-40) y se generalizará. Pero Josefo todavía emplea con frecuencia *boule*, y el NT tiene un ejemplo de *gerousia* (Act 5,21).

Las atribuciones del sanedrín variaron según los contextos históricos. Después de un período floreciente, bajo Alejandra, éste vio su competencia fuertemente limitada bajo Herodes el Grande. Luego, hasta que Judea pasó bajo el poder directo de Roma, el sanedrín vio sus poderes restaurados e incluso dilatados: en efecto, la administración romana prefería, en principio, no mezclarse en asuntos directamente relativos a la religión judía.

El sanedrín era parcialmente responsable del orden público y disponía de una guardia (Jn 18,3.12). Pero su competencia se refería en particular a las causas religiosas y civiles en todos los puntos relacionados con la ley (cf. Mt 5,22; Jn 11,47). Sus decisiones tenían fuerza de ley y eran aceptadas como tales por las autoridades romanas que, en ocasiones, intervenían en su aplicación. El problema de la competencia del sanedrín en tiempos de Cristo en lo referente a la pena capital es objeto de controversia [23]. Según Jn 18,31, la ejecución dependía en exclusiva del gobernador: el sanedrín sólo funcionaría como una especie de jurado en las causas que se referían a la ley.

El sanedrín tenía sus reuniones en el templo, bajo la presiden-

cia del sumo sacerdote; contaba 71 miembros. Esta cifra, y la propia institución, estaban en relación con Núm 11,16. Según el testimonio de Josefo y el NT estaba formado por sumos sacerdotes y ancianos, especialmente de tendencia saducea, y de escribas, doctores de la ley, afiliados al movimiento fariseo: a veces los debates fueron estruendosos (cf. Act 23,1-10). La competencia jurídica de los escribas les asegurará una influencia creciente. Ellos son los que, después del año 70 reconstituirán un sanedrín, en Jamnia, pero totalmente distinto de la institución antigua en cuanto a organización, competencia y espíritu.

La *Mishna (Sanedrin,* 1,6) menciona pequeños sanedrines de 23 miembros, cifra que los autores no han conseguido explicar todavía de forma satisfactoria: eran tribunales locales (Mt 10,17), y de aquí, las causas más graves podían transferirse al gran sanedrín (cf. Mt 5,21-22).

Fiestas y prácticas religiosas

La fe de Israel se expresaba concretamente con prácticas y celebraciones que marcaban la vida individual y colectiva de una sucesión de tiempos sagrados y fiestas. Su sentido fundamental sigue siendo, al inicio de la era cristiana, el del AT. Pero, al cabo de siglos de meditación y comentario, los temas ligados a estas fiestas se habían multiplicado: el exegeta debe tener en cuenta estas significaciones nuevas para captar el alcance de las alusiones a las fiestas judías en el NT.

Ahora sabemos que en el siglo I de nuestra era funcionaban en Palestina dos calendarios litúrgicos: el oficial, basado en 12 meses lunares de 29 ó 30 días (lo que daba un año de 354 días, con un mes intercalar); el otro, solar, con meses de 30 días y un día intercalar todos los trimestres (lo que daba un año de 364 días, eso es 52 semanas exactas, y en el que las fiestas caían siempre en el mismo día de la semana: pascua en miércoles, pentecostés en domingo...)[24]. La existencia de este segundo calendario, conocido ya por el *Libro de los jubileos,* ha sido confirmado por la literatura qumránica. Queda por establecer, si cabe, la extensión de un tal calendario más allá de los círculos «sectarios»; su empleo para aclarar los problemas de la última pascua de Jesús

sigue siendo una hipótesis seria. En todo caso, uno no puede menos de sorprenderse ante la importancia de los problemas de calendario en el judaísmo antiguo: la controversia entre saduceos y fariseos, acerca de la interpretación de Lev 23,11 y la fecha de pentecostés, es célebre.

El sábado

«Sábado» es la adaptación de un término hebreo relacionado con el verbo *šabat*, empleado con frecuencia en el sentido de «cesar, parar», de ahí «descansar» (cf. Gén 2,2-3). El sentido bíblico del sábado nos viene dado por Éx 20,11 (recuerdo del reposo divino después de la creación y Dt 5,15 (memorial de la liberación de Egipto). Es un día de oración y descanso en el que todo trabajo está estrictamente prohibido, desde viernes por la tarde hasta sábado por la tarde, según la forma antigua de calcular los días. Considerado como don de Dios y signo de la alianza (Éx 31,17), el sábado es, ante todo, la consagración del tiempo a Dios y viene marcado por la alegría.

Erraríamos si limitásemos el estudio del sábado a los tratados de casuística a que dio lugar: su aplicación práctica implicaría, en algunos casos, discusiones interminables, cuyo eco se oye no sólo en el NT y la literatura rabínica (cf. los tratados *Shabbat* y *Erubin* del *Talmud)*, sino también en los samaritanos y en los escritos qumránicos. Así ¿qué prescripción se imponía: la del sábado o la de la circuncisión (Jn 7,22), el reposo sabático o la necesidad de inmolar los corderos pascuales? Pero las argucias no deben ocultar lo esencial: la preocupación por una fidelidad escrupulosa a la voluntad divina. El NT condena ciertas interpretaciones estrechas de la ley del sábado (Mt 12,2; Mc 3,4; Lc 13,15), pero no el propio sábado (Mt 24,20; Lc 4,16). La fórmula de Mc 2,27 se halla equivalentemente en los escritos rabínicos. La observación del sábado había llegado a ser la marca de la fidelidad de Israel (Neh 10,32) y judíos piadosos prefirieron ser víctimas de una matanza, antes que defenderse en aquel día (1Mac 2,32-38; 2Mac 6,11; véase también *Guerra judía*, 7, 8, 7 § 362). El sábado se señalaba, en el templo, por una liturgia especial y, en las sinagogas, por reuniones de oración y enseñanza.

Las fiestas

Si el culto del templo se centraba en la presencia de Dios en medio de su pueblo, las grandes fiestas de Israel se habían convertido, ya mucho antes de la época del NT, en una celebración de sus intervenciones liberadoras en la historia. Esto se aplica sobre todo a las más importantes, las tres fiestas de peregrinación (a Jerusalén): pascua, pentecostés y tabernáculos (o fiesta de las tiendas).

Pascua

La pascua judía es resultado de la fusión de dos fiestas: la que los pastores celebraban por la primavera con la inmolación de un cordero (la pascua propiamente dicha) y la de las primicias de la cosecha en uso entre agricultores (los ácimos, o fiesta de los panes sin levadura). Con la sedentarización de Israel esta conjunción se tradujo en los hechos así como en los textos (cf. Dt 16,1-8). En la época del NT se identificaban prácticamente las dos: solamente Mc 14,1 parece establecer una distinción. Pero era, de hecho, una solemnidad única extendida a lo largo de una semana entera.

Las víctimas pascuales, corderos o cabritos, eran inmolados en el templo por la tarde del 14 de nisán. Cada israelita degollaba su propio animal, un sacerdote recogía la sangre y la vertía al pie del altar (cf. Jub 49,20). Eso hacía decir a Filón que todo el pueblo era elevado, en aquel día, a la dignidad sacerdotal. El ágape pascual se tomaba, a la caída de la noche, entre familias o entre grupos de diez personas por lo menos (cf. Éx 12,1-14). Desde la tarde del 13 de nisán, el padre de familia debía hurgar la casa entera para eliminar todo alimento o producto fermentado[25]; esto podía hacerse hasta la hora sexta (mediodía) del 15 de nisán, límite extremo para quemar los restos de pan fermentado. La víctima pascual no debía entrar en contacto con ninguna «levadura antigua vieja» y la inmolación marcaba el principio de la semana de los ácimos (Éx 34,25; cf. 1Cor 5,6-9). Para el ágape pascual no se tenía ya en cuenta la prescripción

de Éx 12,11. Había tomado el aspecto de un banquete grecorromano: «los más pobres en Israel» debían comer acostados, en signo de libertad conquistada, y beber cuando menos cuatro copas de vino *(Mishna,* tratado *Pesahim,* 10,1). La primera mención del uso del vino se halla en Jub 49,6.

La celebración pascual era un *memorial* (Éx 12,14) que hacía revivir a cada uno la experiencia de liberación de los antepasados: «En toda generación, todo hombre debe considerarse como habiendo salido él mismo de Egipto» *(Pesahim,* 10,5 citando a Éx 13,8). Las explicaciones proporcionadas sobre los elementos del rito, ya tan sugestivos en sí mismos, constituían una especie de catequesis. Los comentarios haggádicos explican que la teología pascual se fuera enriqueciendo con aspectos nuevos.

La comida empezaba con la bendición de una copa de vino, presentada al que presidía. Se aportaban panes ácimos, con hierbas amargas y una salsa para condimentarlas. Un niño hacía luego la famosa pregunta: «¿En qué esta noche se diferencia de las demás noches?» El padre de familia o el presidente evocaba en respuesta la liberación milagrosa de Egipto, inspirándose en la antigua profesión de fe de Dt 26,5ss. Luego se presentaba la víctima pascual, asada al fuego. Se comía, sin romperle los huesos (Éx 12,46), con ácimos y hierbas amargas, mientras circulaba una segunda copa y se recitaba la primera parte del *Halel* (Sal 113-114). Una bendición de acciones de gracias acompañaba la tercera copa, y la comida terminaba con el rezo de la última parte del Halel (Sal 115-118) y una bendición sobre la cuarta copa de vino.

El *Targum* palestino de Éx 12,42 ofrece una síntesis antigua de los temas principales vinculados a la pascua, algunos de los cuales pudieron inspirar la elaboración de la teología cristiana de la redención: la pascua conmemora la creación, la alianza con Abraham, y el sacrificio de Isaac, la primera pascua en Egipto y, finalmente, la venida del Mesías cuando nuestro universo llegará a su fin. Centro de atracción en el pensamiento religioso de Israel, la pascua atrajo los temas de los orígenes y los de la escatología, incluso el de la alianza (cf. Sab 18,6). Únicamente pueden celebrar la fiesta, por lo demás, los que han entrado en la alianza por la circuncisión (Éx 12,44.48), y se nota que las celebraciones pascuales mencionadas en los libros históricos del AT correspon-

den también a un retorno a la alianza de Yahveh (2Cró 30; 2Re 23,21-23; Esd 6,19-22).

Hubo una tendencia a situar en esta fecha todas las intervenciones, pasadas o futuras, de Dios en favor de su pueblo. El memorial revivido de la liberación de Egipto mantenía la esperanza de las liberaciones futuras. Así es como la pascua adquirió un carácter mesiánico muy pronunciado. En esta ocasión, los riesgos de despertar el nacionalismo eran considerables y se sabe que las autoridades romanas doblaban la vigilancia (Lc 13,1-3; cf. *Antigüedades judías*, 20,5,1 § 97-99). «En nisán fueron liberados y volverán a serlo en nisán» *(Midrash Mekhilta* sobre Éx 12,42): es un axioma que hace ley en todas las especulaciones judías antiguas alrededor de la celebración pascual. La espera del Mesías en medio de la noche (cf. Mt 25,6; Mc 13,35), es una tradición confirmada por san Jerónimo (PL 26,184); nos muestra a qué punto el paralelismo entre pasado y esperanza consiguió llegar.

Recordemos, por fin, que el recuerdo del sacrificio de Isaac, que la liturgia judía traspondrá más tarde a las fiestas de otoño, añadía un armónico nuevo a la ideología pascual. La sangre que Dios *ve* en Egipto, y que salva del Exterminador a los primogénitos de Israel, no es sólo la del cordero, sino también la de Isaac *(Mekhilta* sobre Éx 12,13). Su prueba se había convertido en el modelo del sacrificio perfecto, y el hecho de que la tradición identificara el Moria y la colina del templo (ya en 2Cró 3,1) vinculaba toda la institución cultual al episodio de Gén 22[26].

Pentecostés

La palabra «pentecostés» es una transcripción del griego πεντηκοστή, (fiesta del) *quinquagésimo* (día después de pascua), término empleado en el judaísmo helenístico (cf. Tob 2,1; 2Mac 12,32). Al origen era la fiesta de la siega (Éx 23,16), día en que se ofrecían a Dios las primicias de la siega del trigo. También recibe en el AT el nombre de fiesta de las *semanas* (Éx 34,22; Núm 28,26), pues se fijaba la fecha contando «siete semanas completas» desde la ofrenda de la primera gavilla de cebada «al día siguiente del sábado» de pascua (Lev 23,15; Dt 16,9).

En el siglo I de nuestra era, la interpretación de Lev 23,15 dividía a fariseos y boetusianos (grupo saduceo): ¿había que entender «sábado» en sentido estricto o como designando la propia pascua? [27]. Así la gavilla de las primicias debía ofrecerse, según los primeros, el primer día feriado de la semana pascual, y según los otros, sólo al día siguiente del sábado siguiente, con lo que pentecostés caía siempre en domingo. La tradición farisea acabará imponiéndose, y Pablo tal vez haga alusión al hecho (1Cor 15, 20). Así se establecía un vínculo estrecho entre pascua y pentecostés, que aparece como la clausura (de ahí su nombre tradicional de *'aṣereth)* de la cincuentena pascual.

A partir del siglo II de nuestra era, y quizás incluso antes, pentecostés llegó a ser en el judaísmo (como también en la tradición samaritana) una celebración del don de la *torah* en el Sinaí. Esta asociación fue facilitada por la lectura de Éx 19, que fija a principios del tercer mes (el de pentecostés) la llegada de las tribus de Israel a la montaña santa. La cronología detallada del *targum* del *pseudo Jonatán* sitúa incluso la promulgación de la Ley en el 6 de siván, fecha normal en el cómputo fariseo. Pero cabe notar que tal asociación es desconocida de Filón y Josefo y que la fiesta de pentecostés no parece haber tenido relieve particular en el conjunto del judaísmo antiguo. La *Mishna* ni siquiera le consagra tratado particular, como hace para pascua, los tabernáculos o kippûr (día de las expiaciones).

No ocurría lo mismo en ciertos ambientes judíos en los que pentecostés parece haber ocupado un lugar importante como fiesta de la renovación de la alianza. El término *shabu'ôth* (semanas), interpretado en el sentido de «juramentos» con un cambio vocálico mínimo *(shebu'ôth)*, pudo favorecer este paso. Al parecer es ya el punto de vista del *Libro de los jubileos* [28]. El manuscrito más antiguo del *Documento de Damasco* sitúa en el tercer mes una ceremonia de renovación de la alianza, y es ya incuestionable que los sectarios de Qumrân la llevaban a cabo en el día de pentecostés. Mencionemos que el Cronista (2Cró 15,10-15) sitúa en el tercer mes, bajo el rey Asá, una renovación de la alianza, quizás vinculada ya a la fiesta de las semanas (lo que consta explícitamente en el *targum)*. Los distintos temas ligados a pentecostés pudieron ser adoptados en el judaísmo más temprano y de forma más general de cuanto permiten establecer los textos

con certeza. Algunos de ellos pudieron inspirar la redacción de Act 2: es, en todo caso, significativo que el acontecimiento que marca el principio de la misión de la Iglesia, la efusión del Espíritu que corona la pascua de Cristo, se fijara en semejante fecha.

Los tabernáculos

La fiesta de los tabernáculos o de las Cabañas (*sukkôth:* Dt 16,13) marcaba el final de las cosechas de otoño. Éxodo 23,16 la llama fiesta de la cosecha. Representaba primitivamente la ofrenda a Dios de los productos de la tierra; el empleo del *lulab* (palma) y del *ethrog* (cidra), así como la obligación de permanecer siete días dentro de una cabaña, indican este origen agrario (Lev 23,40.43). Pero la fiesta tiene que recordar asimismo la estancia en el desierto (Lev 23,42s): otro ejemplo de historización, análogo al puesto de manifiesto en el caso de pascua y pentecostés. La dedicación del templo de Salomón coincide con esta fiesta (1Re 8,65-66), con lo que se crea una relación especial con el santuario, lugar de la presencia *(shekinah)* y de la protección divinas. Según el *targum* (Éx 12,37), las cabañas tenían que recordar, efectivamente, las nubes protectoras de la epopeya del desierto.

Esta fiesta es importante en el AT (Esd 3,4; Neh 8,13-18; Ez 45,25) y aún seguía así a principios de la era cristiana, como atestigua Josefo *(Antigüedades judías* 8,4,1 § 99-105). Se iniciaba el 15 tishrí (septiembre-octubre) y duraba una semana, clausurada en el octavo día de forma muy solemne (Jn 7,37). Algunos ritos eran en extremo populares: la procesión de los sacerdotes todas las mañanas, hasta la fuente de Siloé; la libación de agua sobre el altar de los holocaustos y, por la tarde, el alumbrado de cuatro grandes candelabros de oro en el atrio de las mujeres (cf. Jn 8,12) que iluminaban Jerusalén entera. A partir del exilio, la fiesta adquirió además un significado escatológico, del que da testimonio Zac 14. El carácter mesiánico de los tabernáculos se desarrolló fácilmente en ese contexto [29]. Resulta significativo al respecto que, en plena guerra contra Roma (132-135), la preocupación dominante fuese que no faltara esa celebración, como lo demuestra una carta de Bar Kosiba, hallada en 1960.

Otras fiestas

Algunos días antes de los tabernáculos, el 10 de tishrí, se celebraba la fiesta de las expiaciones[30], el *yôm kippur* (llamado el «ayuno» en Act 7,9). Este día, «el día» por excelencia en la tradición judía, estaba marcado por un ayuno riguroso, por sacrificios por el pecado, la purificación del santuario mediante aspersión de sangre (única ocasión en que el sumo sacerdote penetraba en el santo de los santos) y por el envío al desierto del chivo emisario cargado con todas las faltas de Israel (Lev 16,22).

A estas solemnidades el judaísmo había añadido dos más. La dedicación[31] *(hanukkah)*, instituida después de la victoria de Judas Macabeo en 164 (1Mac 4; cf. Jn 10,22), llamada por Josefo «fiesta de las luces». Recordaba la purificación del templo y se celebraba en diciembre. La fiesta de los *pūrim*[32] (=suertes) conmemoraba la liberación contada en el libro de *Ester* (cf. 2Mac 15,36).

Prácticas religiosas varias

La liturgia comunitaria del templo y la sinagoga no era la única expresión de la piedad judía: ésta se expresaba también y sobre todo por medio de la oración personal y de prácticas religiosas que comprometían al individuo.

La oración privada[33] hallaba en la liturgia oficial modelos admirables, especialmente los Salmos. Los escritos apócrifos y deuterocanónicos *(Eclesiástico, Judit, Ester* griego) así como los textos de Qumrân *(hôdayôth)* confirman la profundidad y la autenticidad de la piedad personal. El lugar importante de la misma aparece también en la lectura del tratado *Berakhôth* (bendiciones) de la *Mishna* que prescribe oraciones, no sólo en tiempos privilegiados, sino también para cada acto y momento de la vida: mañana y tarde, antes y después de las comidas, al salir y al volver a casa. La religión impregnaba la vida entera. La oración tenía que ser continua (Tob 4,19), verdadera y atenta *(Mishna,* tratado *Pirqe Abôth,* 2,13), sin acumulación de fórmulas (Eclo 7, 14; Tb *Berakhôth* 33*b).*

La oración no se disociaba de una caridad efectiva: el centurión Cornelio, un «temeroso de Dios», hace limosnas y ora a Dios sin cesar (Act 10,2). Beneficencia y limosna desempeñan un papel importante en la piedad judía del tiempo (Tob 4,10-11; 12,8-9; Eclo 35,1-2; cf. Mt 6,2). Se tenía costumbre de distribuir limosnas en ocasión de las fiestas (Jn 13,29). El *targum* palestino cita una lista de obras de misericordia (consolar a los afligidos, visitar a los enfermos, enterrar a los muertos, etc.) que deben practicarse porque el mismo Dios ha dado ejemplo (Gén 35,9; Dt 34,6). «Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro padre» (Lc 6,36) es asimismo una paráfrasis targúmica (sobre Lev 22,28). Simeón el Justo (siglo III a.C.) decía: «El mundo se basa en tres cosas: la *torah*, el culto (del templo) y las obras de misericordia» *(Pirqe Abôth* 1,2).

La práctica del ayuno estaba muy difundida (cf. Lc 18,12) y la actitud de los discípulos no dejó de provocar la reacción de algunos círculos (Mc 2,18). Esta práctica estaba arraigada fuertemente en las tradiciones del AT y debió desarrollarse mucho: los personajes de los apócrifos aparecen a menudo como campeones del ayuno (2Ba 9,2) y Tácito se permite ironizar sobre esta característica del judaísmo *(Historia* 5,4).

Entre todas las demás prácticas e instituciones, hay que poner a parte la circuncisión, signo de la alianza (cf. Act 7,8) y de identidad judía (1Mac 1,15.49) que se defenderá hasta la muerte, tanto bajo los Macabeos (2Mac 6,10) como bajo la persecución de Adriano. El rito había adquirido una significación expiatoria y la circuncisión se había asociado a los temas de pascua *(targum* Éx 12,13).

Otros usos, como llevar franjas en los extremos de los vestidos (cf. Núm 15,38; Mt 9,20; 23,5) y filacterias en la frente y el brazo (Dt 6,8) recordaban constantemente el deber de observar los mandamientos del Señor.

CAPITULO SEGUNDO

LA LITERATURA DE ORIGEN PALESTINO

excepto los documentos de Qumrân

La literatura del judaísmo antiguo hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70 de nuestra era es en extremo dispersa y dispar. La escrita en griego en Alejandría se tratará en el capítulo siguiente, en que se recoge todo cuanto se refiere a los judíos de la diáspora. Pero no debemos olvidar que el griego salvó gran número de textos originarios de Palestina y primitivamente escritos en hebreo o arameo. Dos otras categorías de obras serán presentadas asimismo en el capítulo tercero: de un lado, los libros que provienen de la comunidad samaritana, separada del judaísmo desde la época de Alejandro; de otra, la abundante literatura de la comunidad de Qumrân, que la mayoría de historiadores vinculan a la secta esenia. Dos problemas hay que tratar aquí. 1) La exégesis judía antigua dio origen a una serie de actividades literarias importantes cuyo origen es anterior a nuestra era: el *targum* y el *midrash*. 2) El judaísmo antiguo nos ha dejado una serie de obras, en general pseudónimas, que suelen designarse globalmente como los apócrifos (término empleado por los católicos) o pseudoepígrafos (término empleado por los protestantes). Este grupo no tiene ninguna unidad y sus fragmentos proceden de medios distintos. Pero las incertidumbres que reinan sobre su origen exacto invitan a reunirlos provisionalmente, en espera de que su situación se aclare.

I

TARGUM, MIDRASH Y EXÉGESIS JUDÍA ANTIGUA

por R. Le Déaut

La *torah* había adquirido un lugar central en el judaísmo postbíblico. El esfuerzo de restauración de Esdras y Nehemías, continuado por los *sôferîm* («hombres del libro»), auxiliado por la nueva institución de la sinagoga, aspiraba a convertir la ley en el código de la vida judía. Importaba, pues, ponerla al alcance del pueblo: este esfuerzo de interpretación y enseñanza aparece ya en la célebre escena de Neh 8. A partir de un texto de las Escrituras, que se va fijando poco a poco, dos acciones se manifiestan. 1) Primero, una actividad de traducción del original hebreo, cada día menos comprendido por la comunidad; su resultado final será la traducción de los Setenta o versión griega (a partir del siglo III), y el *targum,* o versión aramea [1]. 2) Luego se da una actividad de exégesis, designada con el término *midrash* (del verbo *darash,* que significa «indagar» y, más especialmente, «interpretar, escrutar las Escrituras»: cf. Esd 7,10).

En la formación de los últimos escritos bíblicos puede comprobarse ya este trabajo de reinterpretación y adaptación de textos anteriores [2] (cf. las relecturas de la historia sagrada en Sal 78; Sab 10-19; Ez 17); incluso podemos descubrir procedimientos midrásicos que florecerán en la literatura rabínica, y que se hallan asimismo en los LXX y los escritos de Qumrân [3]. Es pues un error considerar, como a menudo se hace, el midrash como una creación tardía de los rabinos.

El targum

El término significa «traducción» en general; pero designa, ordinariamente, las versiones de la Biblia en arameo, para uso de las sinagogas. La costumbre de traducir la Escritura es ciertamente precristiana; pero se ignora cuándo exactamente el retroceso del hebreo impuso este uso en el conjunto de Palestina.

Actualmente poseemos targumes de toda la Biblia (salvo de Esdras-Nehemías y Daniel), pero su composición está escalonada, cuando menos, sobre una decena de siglos. El targum se desarrolló como una interpretación oral, durante mucho tiempo transmitida de memoria. Una especie de consenso se realizaría bastante pronto en la interpretación de los pasajes más difíciles y en las lecturas más conocidas, como las de las fiestas. En el momento de la puesta por escrito de los targumes, estas paráfrasis convertidas en tradicionales fueron insertas en las versiones completas. Tanto es así que las recensiones targúmicas contienen capas redaccionales de épocas distintas. Su carácter oral primitivo, lo mismo que el contexto sinagogal en que nacieron, son hechos que hay que retener para comprender su auténtica naturaleza.

El descubrimiento de targumes en Qumrân (fragmento de Lev 16 y de Job 17-42)[4] prueba la existencia de textos escritos, en el siglo I de nuestra era. Esto corrobora los argumentos que se sacaban, por ejemplo, de citaciones del NT (Ef 4,8 que cita Sal 68,19), de textos de Josefo, de la versión siria, hecha en el siglo I y a menudo próxima del targum palestino, de indicaciones de la literatura rabínica (como Tb *Shabbat* 115 a, que menciona el rechazo de un targum de Job por Rabbán Gamaliel). Pero no es seguro que los targumes de Qumrân estuviesen destinados al uso de la sinagoga.

El targum oficial del Pentateuco *(Onqelos)* y el de los profetas *(Jonatán ben Uzziel)* deben remontarse a una redacción palestina, en arameo literario, que sirvió de base para una edición progresiva en las academias babilonias (hasta el siglo IV/V de nuestra era). Otros targumes del Pentateuco provienen también de Palestina: representan ramificaciones de una forma de targum oral que no dispuso jamás de una recensión oficial unificada. Fueron redactados más tarde (en el siglo II/III), en un tipo arameo derivado de la lengua hablada en el siglo I.

La importancia del targum en la interpretación del NT[5] proviene de la antigüedad de una buena parte del material que transmite (pero hay que establecer en cada caso la prueba correspondiente), y sobre todo por cuanto que sus exégesis muestran cómo se entendía la Biblia por entonces: El NT hereda no sólo una Biblia traducida, sino también una Biblia interpretada. Es en el targum donde hallaba apoyo la comprensión del texto sagrado.

La procedencia sinagogal permite suponer que sus exégesis eran tradicionales y comunes. Estos textos, sobre todo las recensiones palestinas, estuvieron menos sometidas al control rabínico, y a veces nos restituyen interpretaciones cuyos paralelismos conocidos se hallan solamente en ciertos apócrifos antiguos (así los *Jubileos)*.

El interés del targum (que dista de ser una simple traducción en sentido moderno) radica también en sus métodos de interpretación, sus técnicas exegéticas, en una palabra, en su actitud frente al texto sagrado. Va de la mano con la actividad midráshica[6]: antes de traducir, había que comprender y escrutar el texto. La versión tenía que convertirlo en vivo y actual, explícito e inmediatamente inteligible, adaptándolo, en caso necesario, mediante glosas o paráfrasis, a las ideas del tiempo y del medio, del que se convierte, así, en testigo precioso. *Targum* y *midrash* están estrechamente vinculados: la diferencia esencial está en que el *targum* tiene que mantenerse en los límites de una traducción interpretativa, mientras que el comentario midrásico puede andar por vía libre.

El midrash

El midrash es un fenómeno complejo, a menudo desconcertante para nuestra mentalidad moderna, un universo que engloba toda la investigación bíblica, tal cual la comprendían los antiguos. El rasgo esencial es su apego a la Escritura y la *actualización* de la misma en todos los aspectos.

En cuanto a su contenido, el *midrash* se presenta en dos formas. La investigación aplicada a las partes narrativas dio la *haggada* (cuya raíz significa «relatar»), que escruta el sentido de los relatos bíblicos y con frecuencia los desarrolla para poner mejor en relieve el alcance de los acontecimientos del pasado. Aplicada a las partes legislativas, desemboca en el *midrash halakha* (del verbo *halak* = marchar: de ahí el sentido de norma de conducta): formula reglas prácticas de aplicación, o a veces se esfuerza en hallar en la Escritura una justificación *a posteriori* de una costumbre o de una usanza. *Halakha* puede designar también el conjunto de la legislación (la *halakha)* o tal norma particular

(una *halakha)*, mientras que *haggada* recubre todas las narraciones, leyendas, desarrollos de orden moral o edificante[7].

El resultado de esta investigación (del *midrash*, en sentido amplio) viene constituido por los *midrashim*[8]. Aunque el término se reserve a la designación de compilaciones rabínicas posteriores, ciertos textos de los apócrifos *(Jubileos, Pseudo-Filón*, etc.) y de Qumrân (como 1QGenAp) que reinterpretan la Escritura actualizándola, podrían clasificarse bajo la misma rúbrica. El *pesher* de Qumrân es una forma particular de *midrash*, una actualización histórica consistente en aplicar las profecías antiguas a la situación particular de la comunidad de la nueva alianza, donde se supone que encuentran su cumplimiento[9]. Esta lectura del presente y del futuro en el anuncio profético, a la luz de la venida de Cristo, es asimismo un rasgo decisivo de la exégesis del NT.

Principios y reglas de la exégesis judía antigua

La forma de abordar el texto sagrado manifiesta una asombrosa libertad creadora y revela un conjunto de presupuestos, de métodos y técnicas que se formularán más adelante en reglas precisas.

El principio fundamental es que la Escritura está *inspirada*. Se comprueba, por lo demás, una relación entre el desarrollo del *midrash* y la toma de conciencia progresiva de un cánon de libros sagrados. La Biblia no puede contener ni error ni contradicción: el *midrash* se esforzará por armonizar textos a primera vista inconciliables (como Éx 12,19 y Dt 16,8 sobre los ácimos, o Gén 4,26 y Éx 6,4 sobre la revelación del nombre), por rellenar lagunas aparentes, por explicar todas las *cruces interpretum* (así 1Sam 13,1). Al ser palabra de Dios, todo en la Escritura tiene un sentido y un alcance: una particularidad gramatical, una palabra sin importancia, un término repetido, un episodio menor, etc., tienen necesariamente un significado profundo que requiere investigación. La revelación divina está cerrada, y de ahí que todo esté dicho: la Biblia tiene que dar, pues, la respuesta a todos los problemas; verdades y enseñanzas adaptadas a todos los tiempos. Más allá del sentido literal (el *peshat)* el intérprete desvelará estas significaciones ocultas, descifrará el mensaje práctico que

responde a las cuestiones nuevas planteadas por situaciones variantes. Se admitirá, pues, sin dificultad que un texto puede tener múltiples sentidos.

Otro principio fundamental es que debe considerarse la biblia como un todo, como una *unidad:* cada pasaje es explicado por toda la Escritura, sin que haya que preocuparse por anacronismos y tradiciones, por contextos diferentes. Puras coincidencias verbales, la presencia de una misma palabra en dos pasajes, basta para fundar una exégesis por analogía. Se completa un texto oscuro con otro más explícito; de ser necesario con alusiones históricas tomadas de un contexto totalmente distinto. Entre pasajes consecutivos, se establecerán conexiones que les dan un sentido nuevo (así entre Núm 19 y 20, el ritual de las aguas lustrales y la muerte de Myriam). El *midrash* identificará también a personajes distintos (así a Sem y Melquisedec, a Labán y Balaam); dará nombres a los anónimos, con lo que recompondrá una historia bíblica sobre bases populares convertidas en tradicionales. A menudo falta toda perspectiva histórica al intérprete que identifica el mundo de la Biblia con el suyo propio.

No puede dejarse de hacer alusión a las innúmeras *técnicas* de que se sirve el *midrash*[10]. Así, se agotan todas las posibilidades del texto consonántico, que se cortan o vocalizan diversamente; se proponen metátesis o lecturas nuevas («No leas [esto] —*'al tiqre*— sino...»)[11] que sirven de base para la interpretación a la que se quiere llegar. Homofonías, asonancias verbales, juegos de palabras, todo se aprovecha; asimismo se saca partido del valor numérico de las letras: la escala de Gén 28,12 es el Sinaí, pues *sullam* (escala, escalera) = Sinaí = 130 (cf. un ejemplo de esta *gematria* en Ap 13,18). Sobre etimologías populares se construyen relatos nuevos... Constantemente se pone de manifiesto una virtuosidad y un arte de hacer juegos malabares con las palabras (pero muy en serio), que encantaban al alma semítica.

Un uso prolongado de tales métodos desembocará en la formulación de reglas *(middôth)* hermenéuticas. Las siete más antiguas son atribuidas a Hilel (principios siglo I), aunque son anteriores a él, quizás tomadas del mundo helenístico. Las más célebres son el razonamiento *a fortiori (qal wa-homer)* y el razonamiento por analogía *(gezerah shawah).* R. Ishmael los desarrolló en trece re-

glas a las que la tradición concedió tanta importancia que se insertaron entre las oraciones de la mañana. Posteriormente acabaron en treinta y dos reglas que la tradición atribuyó a R. Eliezer ben Jose ha-Gelili (hacia 180 de nuestra era)[12].

II

LOS APÓCRIFOS (O PSEUDOEPÍGRAFOS) DEL JUDAISMO PALESTINO

por P. Grelot

El término *apócrifo,* empleado por primera vez por Orígenes para designar la literatura «oculta» de los gnósticos, se extendió muy pronto a todos los libros excluidos del cánon bíblico y extraños a la literatura rabínica. Las discusiones entre protestantes y católicos sobre la extensión del cánon, en el siglo XVI, llevaron los primeros a reservar esta designación para unos libros que los segundos llamaron *deuterocanónicos*[13]; a los demás les dieron el nombre de *pseudoepígrafos,* para alusión a la pseudonimia empleada por sus autores. Como estas dos designaciones se recubren a medias, crean cierta confusión. Son igualmente impropias, pues, de un lado, los libros en cuestión nada tenían de oculto en su origen, y, de otro, la pseudonimia se utiliza en una serie de libros canónicos. Pero a los críticos, no se les ha impuesto ningún otro título.

Las obras así reunidas no presentan ninguna unidad: unas fueron escritas en hebreo o arameo, otras directamente en griego; unas tienen afinidades con el medio sacerdotal qumránico (o siquiera prequmránico), otras están emparentadas con la corriente farisea, y otras, finalmente, provienen de la diáspora, sin contar las que tienen un origen aún discutido. Entre las escritas en hebreo o arameo, buena parte solamente subsisten en su versión griega[14], o en versiones secundarias basadas en la misma (latina, armenia, copta, etíope, eslavona). En todo caso, es por manos cristianas que se conservaron en la antigüedad, en razón de su proscripción por parte de los rabinos de estricta observancia. Pero las grutas de Qumrân han restituido fragmentos de algunos de

ellos. Algunos se han encontrado, asimismo, en la Gueniza de El Cairo.

Pueden clasificarse en varias categorías literarias, ya empleadas en los libros tardíos del Antiguo Testamento, lo que no resulta fácil por cuanto los géneros se entremezclan. Siguiendo la traducción anotada publicada por W.G. Kümmel, pueden retenerse las categorías siguientes: 1) relatos más o menos entremezclados con leyendas; 2) instrucciones en forma narrativa; 3) instrucciones en forma sentenciosa; 4) textos poéticos (sálmicos o sapienciales); 5) apocalipsis. La distribución entre estas categorías es a veces arbitraria (los «testamentos» entran en las categorías 2, 3 y 5). A todo lo dicho hay que añadir que ciertas obras fueron abreviadas, adaptadas libremente, manipuladas o interpoladas por los copistas cristianos, lo que representa una serie de problemas críticos considerables. Parte de esta literatura se ha perdido, pero subsisten citas de la misma en los padres o en los autores sirios y bizantinos [15]. Digamos, cuando menos, que experimentó un éxito considerable.

Aquí dejaremos de lado todos los libros cuyo origen es seguramente griego [16]. Mas no puede hacerse lo mismo con los que, hallados en Qumrân [17], están estrechamente emparentados con los apocalipsis conocidos por otras fuentes. La clasificación adoptada dejará aparte algunas obras mayores y reagrupará a las demás de forma harto pragmática. Desde ahora importa ya señalar un rasgo notable: con la excepción de algunos libros anónimos (como las *Antigüedades bíblicas*, antaño atribuidas a Filón), los autores se amparan generalmente bajo el patrocinio de personalidades conocidas por los libros bíblicos: Adán y Eva, Henoc, Noé, Abraham y los demás patriarcas, Leví y su descendencia hasta Moisés, David y Salomón, los profetas.

Acerca del «profeta» Henoc

La antigua literatura henoquita

El *Apócrifo del Génesis* hallado en la cueva 1 de Qumrân [18] empieza con un relato autobiográfico atribuido a Lamec: inquietado por el nacimiento maravilloso de su hijo Noé, éste en-

vía a su padre Metushelah a consultar a su abuelo Henoc, que está en el paraíso. Todo un ciclo de relatos y apocalipsis tenía, efectivamente, por protagonistas a los patriarcas antediluvianos; mas Henoc, «arrebatado por Dios» (Gén 5,24), era el profeta por excelencia, depositario y revelador de los secretos divinos. Su leyenda se había ido ampliando progresivamente, en contacto con los mitos babilónicos que conocían los judíos de la diáspora oriental [19]. Ahí es donde probablemente tomarían forma las tradiciones recogidas en los primeros libros atribuidos al patriarca: escritas en arameo, han sido halladas fragmentariamente en varios manuscritos de Qumrân.

El escrito más antiguo es el *Libro astronómico* (1Hen 72-82) que fija las bases de un calendario solar atestiguado en los *Jubileos*, utilizado en Qumrân y ya conocido, al parecer, por el historiador sacerdotal (P) al que debemos uno de los documentos del Pentateuco [20]. Este documento técnico está simplemente resumido en el libro actual.

Podemos situar en el siglo III la composición del *Libro de los veladores*, o ángeles caídos, responsables de la corrupción de la tierra con anterioridad al diluvio (cf. Gén 6,1-3). Esta obra compleja (1Hen 1-36), conocida en griego y atestiguada en arameo, presenta el testimonio de Henoc contra los veladores y narra sus viajes hasta el «paraíso de justicia», donde Dios le asentará finalmente. El *libro de los sueños* (1Hen 83-90) es un apocalipsis contemporáneo a la edición de Daniel (en 164). El autor de los *Jubileos* (entre 125 y 110) no conocía más que esos tres libros (cf. Jub 4,16-26). Luego se les añadieron otros. La *Epístola de Henoc* (1Hen 91-104), en la que está inserto un *Apocalipsis de las semanas*, tal vez sea algo más antiguo (93,1-10; 91,12-17), pues parece datar de fines del siglo II. Los manuscritos de Qumrân nos han permitido asimismo recuperar un *Libro de los gigantes* (vinculado a Gén 6,4-6), que cayó rápidamente en desuso, pero que fue conservado por los maniqueos [21]. Este conjunto de cinco libros ¿constituyó, como J.T. Milik piensa, una especie de Pentateuco atribuido a Henoc? Sea lo que fuere, en su traducción griega sufrió añadiduras fácilmente recognoscibles (1Hen 106-107; 108). El *Libro de las parábolas* (1Hen 37-64; 69,26-29) ha sido colocado en el centro de la colección, mediante otras añadiduras que tienen por héroe a Noé (65,1-69,25) y Henoc (70-71). Esta

sección de las *Parábolas* es de gran importancia teológica: resumiendo las creencias escatológicas de su autor, presenta como juez del último día y artífice de la Salvación a un personaje de tipo mesiánico, ora llamado Elegido de la justicia, ora Hijo del hombre. El autor ¿compondría la síntesis de tres figuras atestiguadas en los libros proféticos: el Mesías davídico de Is 11, el Elegido de Is 42 y 49 y el Hijo del hombre de Dan 7? Desgraciadamente el origen de esta sección, probablemente heteróclita, es muy discutido. E. Sjöberg [22] negó la hipótesis de interpolaciones cristianas, y no ve en la obra más que un producto puramente judío; la misma tesis sostuvo Charles, que situaba su composición entre 94 y 79. A partir de los descubrimientos de Qumrân, algunos ven en esta obra un origen esenio; pero el mesianismo sacerdotal está ausente de la misma. Como ningún manuscrito de Qumrân atestigua la presencia de las *Parábolas*, J.T. Milik la considera una obra cristiana compuesta en el siglo III de nuestra era; pero sorprende no encontrar en ella ninguna alusión a la muerte de Cristo. De ahí que J.C. Greenfield la considere una obra judaica del siglo I de nuestra era [23].

Sea cual fuere el origen de las *Parábolas*, la traducción (o adaptación) griega del conjunto del libro es la que se difundió en círculos cristianos (cf. Jud 14-15). Poseemos fragmentos bastante extensos de esta versión en citas patrísticas, en los cronógrafos bizantinos y en una serie de papiros. Pero su única atestación completa es una traducción secundaria en lengua etíope. La autoridad de Henoc profeta hizo introducir la obra en el cánon bíblico de la iglesia local. Tal como allí lo vemos, el libro es una colección heteróclita en donde se reúnen varios géneros literarios. El género apocalíptico es el dominante, pero en dos formas distintas: ora como revelación de los misterios del cielo y de la tierra (con inclusión de los del calendario), ora como revelación de los designios de Dios en la historia (cf. *Libro de los sueños* y *Apocalipsis de las semanas)*. La escatología individual va más lejos que la de Daniel. El Nuevo Testamento recoje y prolonga esta escatología, y utiliza libremente la cosmografía mística del paraíso y los lugares infernales, cielos superpuestos y el mar primordial, la gehena y el gran abismo del fuego. El libro tiene pues una importancia exegética innegable.

La literatura henoquita reciente

El *Libro de los secretos de Henoc* (2Hen) se injerta en el anterior, del que recoge buen número de elementos: Henoc es arrebatado y atraviesa los siete cielos; revelación de los misterios de la tierra y el cielo (con inclusión de los del calendario); anuncio del diluvio e instrucciones dadas a Matusalén. Comprende además el nacimiento de un niño maravilloso, sobrino de Noé, arrebatado al paraíso para escapar al diluvio y convertirse en sacerdote de la humanidad: Melquisedec, nacido de madre virgen. El origen judío de la mayor parte de estos temas no ofrece ninguna duda, pero la procedencia exacta y la fecha del libro son objeto de discusión. Sólo subsiste en dos versiones eslavas, de las cuales la más breve se hizo a partir del griego hacia el siglo X. El griego ¿se basaba en un original semítico? A. Vaillant, lo niega, con buenos argumentos. Ve en este texto la obra de un judeocristiano que escribiría a fines del siglo I [24]. Pero otros críticos piensan en un judío que vulgarizaría la doctrina sincretista de la diáspora alejandrina [25].

El 3.er *Libro de Henoc*, o Henoc hebreo, es una compilación rabínica que nos da a conocer la antigua mística judía de la *Merkabah*, o carro divino (cf. Ez 1-3). Su fecha es aún discutida (entre el siglo III, según H. Odeberg, y la época talmúdica). Pero puede recoger ciertos temas antiguos que iluminarían, por ejemplo, los aspectos místicos del Nuevo Testamento [26] (cf. Cor 12,1-4 y el Apocalipsis joánico).

El libro de los Jubileos

El «Libro de la división de los tiempos según sus jubileos y sus semanas» *(Documento de Damasco*, XVI, 3-4) es, en realidad, un *Apocalipsis de Moisés*, que recibe una revelación en el monte Sinaí al mismo tiempo que todas las prescripciones de la ley. En este marco convencional el autor sitúa una reconsideración de toda la historia bíblica, desde la creación hasta la salida de Egipto, haciéndola entrar en una cronología artificial extendida a lo largo de 50 jubileos de años: al término de este período

simbólico, Israel entrará en la tierra prometida. El autor lucha por la fidelidad al calendario solar, tal como está fijado en el libro de Henoc (cf. supra, *Libro astronómico).* Los materiales narrativos que toma del Génesis son alternativamente resumidos o ampliados mediante desarrollos legendarios cuyo origen nos resulta parcialmente conocido: hallamos en ella préstamos de la literatura henoquita y noáquica, del *Testamento de Leví* (en su forma aramea), de los relatos de que da testimonio paralelamente el Apócrifo del Génesis encontrado en Qumrân (1QGénAp). Bebe, pues, en un tesoro tradicional conservado en los círculos sacerdotales intransigentes. Nada cuesta reconocer el espíritu de la comunidad qumránica, empeñada en dura lucha contra la dinastía asmonea a la que acusa de profanar el templo: efectivamente, fragmentos del texto hebreo han sido hallados en las cuevas I, II, III y IV de Qumrân. Subsisten fragmentos de la versión griega que parece ser muy literal, fragmentos sirios fundados en la misma, una parte de la versión latina y toda la versión etíope, que tienen asimismo en ella su origen. El texto es, pues, más seguro que el de Henoc. La fecha de composición es discutida. H.H. Rowley la situaba hacia la época macabea. G.L. Davenport distingue dos ediciones, a la espera de la intervención de un redactor final: la primera habría que situarla alrededor del año 300, la segunda durante la guerra macabea (entre 166 y 160), la redacción final entre 140 y 104. Este sistema parece demasiado complicado. Verdad es que la *halakha* del libro puede remontarse, en conjunto, a la época premacabea, y su escatología individual tiene afinidades con la de Henoc. Pero resulta más probable que nos encontremos ante una composición qumránica escrita bajo Juan Hircano, entre 125 y 110.

Los testamentos

El género literario del Testamento tiene antecedentes bíblicos (Gén 49; Dt 33; 1Re 2) y fue reanudado en época más reciente en la literatura sapiencial (cf. Tob 4; 14,3-11). El antepasado, antes de morir, da a sus hijos instrucciones destinadas a toda su descendencia; les refiere las revelaciones por él recibidas y anuncia su futuro. Un marco legendario, de tipo haggádico, sirve de

este modo para situar una *halakha,* reglas de vida sabia y fragmentos apocalípticos. La novela acádica de Ahiqar, conservada en arameo entre los judíos de Elefantina [27], recurría ya a este procedimiento para presentar la sabiduría de su héroe. El judaísmo palestino de época helenística también recurrió con predilección al mismo.

Los testamentos de los patriarcas

En la gueniza de El Cairo, se habían encontrado ya, a fines del siglo XIX, varias columnas de un *Testamento de Leví* en arameo, cuyos paralelos (en griego) se hallaban en un manuscrito del monte Atos, que contenía los *Testamentos de los doce patriarcas.* Las cuevas I y IV de Qumrân han restituido otros fragmentos, lo que asegura la antigüedad de la obra. La cueva IV da también los fragmentos de un *Testamento de Neftalí* en hebreo. El *Testamento de Leví,* relacionado con el antiguo santuario de Siquem, puede datar del siglo III; justifica los derechos del sacerdocio levítico, fija reglas litúrgicas para la consagración de los sacerdotes y la ofrenda de los sacrificios, insiste con rigor en la necesidad de una vida «santa». Convertido en herencia del grupo qumránico, ha sido utilizado por el autor de los *Jubileos.* A esta obra antigua se añadieron dos testamentos más: las «Palabras de las visiones de ʻAram hijo de Qahat hijo de Leví», conocido por varios fragmentos de la cueva IV, y un *Testamento de Qahat,* conocido por un fragmento único. Los vestigios de su traducción griega se hallan en los padres de la Iglesia. Las *Constituciones apostólicas* (6,16,3) mencionan incluso un *Libro de los tres patriarcas* que puede apuntar a esos tres testamentos. Se trata, pues, de una obra preesenia que no tardó en hacer autoridad en Qumrân.

¿En qué medio se redactó la colección completa de los *Testamentos de los doce patriarcas* que nos han llegado en una traducción griega con varias recensiones y en una versión armenia importante para su crítica textual? Es un punto todavía discutido. El *Testamento de Leví* se encuentra fuertemente resumido. El acento se coloca más bien en la conducta moral, de la que José ofrece el mejor ejemplo. Es posible que el conjunto derive de un original semítico. Pero el texto griego, en su estado final, ha su-

frido ciertamente añadidos o manipulaciones cristianas, que Charles ya intentó delimitar: por ejemplo, el «nuevo sacerdote» hijo de David e hijo de Leví (*Test. Leví* 18; cf. *Test. Judá* 24) apunta a Jesús. La tesis de un origen puramente esenio (Philonenko) debe desvanecerse ante hipótesis más matizadas: se trata, ora de la adaptación cristiana de una obra judía, realizada tal vez por un esenio converso, ora de una composición puramente cristiana (M. de Jonge, en 1953). La alusión al abandono del templo por el ángel y al velo rasgado (*T. Benjamin,* 9,4) muestra que es posterior al año 70. Pero ¿proviene de Galilea o de Siria (Daniélou)[28]? Su carácter heteróclito obliga, pues, a tomar precauciones, cuando se utiliza para iluminar el Nuevo Testamento. En cuanto al *Testamento hebreo de Neftalí,* conservado en obras judías, es ciertamente más tardío. La traducción de fragmentos arameos, de añadiduras griegas y del texto hebreo medieval, se reproduce generalmente, en las ediciones modernas, en un *apéndice* de la obra completa.

Otros testamentos

El *Testamento de Moisés* suele citarse, por lo general, bajo el nombre de *Asunción de Moisés,* pues se le identificó falsamente con un libro de este nombre conocido como apócrifo en la antigüedad cristiana. Poseemos de él citas griegas y una versión latina casi completa, hecha a partir del griego (publicada por Ceriani). Numerosas expresiones semíticas muestran que el original era hebreo o arameo; mas no puede decidirse con certeza sobre estas dos hipótesis. El marco es un relato legendario: estando a punto de morir, Moisés entrega a Josué su testamento y le transmite su cargo (1 y 11-13). En cuanto al testamento, es en realidad un apocalipsis que revela el futuro de Israel (5-10) narrando a grandes rasgos su historia. La denuncia violenta de los reyes sacerdotes asmoneos, de los sacerdotes saduceos y de los doctores fariseos (5,1-6,1), y luego la descripción del reino de Herodes y la evocación de su sucesión hasta la guerra de Varo y la deposición de Arquelao (6,2-9), preceden un pasaje consagrado a los últimos tiempos: prueba y persecución de Israel (7-8), fuga al desierto de un sacerdote fiel llamado Taxô (9), fin del mundo y

salvación de Israel (10,1-10). La composición se sitúa, pues, entre 7 y 30 de nuestra era. El autor, que comparte la impaciencia de los nacionalistas, pertenece seguramente a la corriente esenia. Es un buen testigo de la inquietud escatológica que agitaba los espíritus en Judea, justo antes del ministerio de Juan Bautista y de Jesús.

La obra llamada *Testamento de Abraham* no es un testamento, sino un escrito legendario relativo a la muerte de Abraham. La contemplación de los cielos otorgada al patriarca va seguida de una visión de los crímenes de la tierra y del triple juicio de las almas. Desde este punto de vista, la obra pertenece a la literatura apocalíptica. Los elementos utilizados son judaicos; su pertenencia esenia es dudosa. En cuanto al origen del libro, exige un examen crítico a partir de sus dos recensiones griegas, que comportan elementos cristianos. Si el apocalipsis de 10-14 tiene un fondo judaico original, no ha dejado de sufrir añadiduras cristianas que lo emparentan con los *Apocalipsis* de Pedro y Pablo. La lengua primitiva de los fragmentos judaicos era sin duda el hebreo. La composición se remontaría a los siglos I ó II; pero sufrió manipulaciones en los siglos posteriores. Numerosas versiones secundarias se hicieron del mismo hasta plena edad media. Las versiones copta, árabe y etíope están acompañadas de los *Testamentos de Isaac y de Jacob*, que son composiciones cristianas.

El *Testamento de Job* es un comentario legendario de elementos proporcionados por el libro canónico. Los discursos, himnos y plegarias tienen un aire fuertemente moralizante. Ya al final, el alma del patriarca es llevada a los cielos por los ángeles (cf. *Testamento de Abraham*). Conservado solamente en griego, el libro no parece haber sido escrito en esta lengua (Philonenko), sino más bien en arameo (Torrey) o en hebreo (James), y su traducción es libre. No cabe pues la posibilidad de buscar su autor, según Philonenko, entre los terapeutas; pero resulta difícil asignarle un medio preciso. Parece haber sido escrito hacia el año 40, si es verdad que alude a la invasión de los partos en Palestina (Delcor).

Los Salmos de Salomón

El desarrollo de una literatura sálmica fuera de la Biblia (y después de la clausura del Salterio) será evocado más adelante al hablar de los textos de Qumrân, que nos ofrecen numerosos ejemplos[29]. La colección puesta bajo el patronato ficticio de Salomón presenta una gran unidad de estilo e inspiración en los dieciocho salmos que contiene. El texto griego, del que la versión siria parece depender, se apoya ciertamente en un original hebreo. Varios géneros literarios sálmicos están representados en él, hasta el punto de que pueden percibirse a través del conjunto los elementos esenciales de cierta piedad judía debidamente fechada. En efecto, las alusiones históricas son suficientes para encontrar el eco de la toma de Jerusalén por Pompeyo en 63 (cf. SalSl 8) y su muerte después de la batalla de Farsalia en 48 (cf. SalSl 2,30-31). Puede pues sostenerse, con M. Delcor y la mayoría de críticos que las distintas piezas reunidas *a posteriori* fueron compuestas entre 69 y 47. ¿De qué medio provenían? Después de los descubrimientos de Qumrân, ciertos paralelismos de los *Comentarios bíblicos* hallados en las grutas sugirieron a veces asociarlas al esenismo[30]. En realidad, la oposición del autor (o autores) a la monarquía asmonea es tan fuerte como la de los esenios, pero no tiene los mismos motivos. Además, la escatología del libro difiere notablemente de la de Qumrân en dos puntos importantes. La esperanza de la resurrección, fundada en Dan 7 y atestiguada en el libro de Henoc, es dudosa en Qumrân y muy neta en nuestros textos (SalSl 3,16). La espera de un Mesías sacerdotal, esencial en Qumrân, está ausente; pero la espera del Mesías davídico se afirma con fuerza (SalSl 17 y 18). Todo ello corresponde al pensamiento de la corriente farisea antigua, ya formada en tiempos de Cristo (cf. Mc 12,18-27 y 35-37). Es, pues, en este círculo donde hay que buscar el origen de la colección; pero no es seguro que todos estos salmos provengan de un solo autor.

Relatos haggádicos

Las ampliaciones narrativas tomadas de pasajes elegidos de los libros bíblicos existieron en gran número en la tradición judía antigua. Hemos visto ya algunos ejemplos. De todos modos, la iluminación que proyectan sobre el medio del Nuevo Testamento varía mucho según los casos.

Las «Antigüedades bíblicas» del pseudo-Filón

Transmitido con las obras de Filón de Alejandría, el *Libro de las Antigüedades bíblicas* (= LAB, así llamado por analogía con las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo) relata la historia sagrada, desde Adán hasta la muerte de Saúl. Recoge ciertos elementos del texto bíblico, en los que inserta un número considerable de tradiciones haggádicas, que lo desarrollan. Por ejemplo, en tiempo de los jueces, la historia de Quenaz (Jue 3,9-11) se amplía en varios capítulos (25,1-29,4). Desde este punto de vista, el libro recuerda al *Apócrifo del Génesis* encontrado en Qumrân[31]. Se ha intentado hacer de él una obra esenia[32], pero la orientación del libro es muy diversa: el autor es probablemente un «sabio» o escriba de afinidad farisea, preocupado por preservar la herencia haggádica en la que los autores de homilías sinagogales podían beber ampliamente. Este hecho explica los paralelismos entre el libro y el *targum* palestino, los apocalipsis de *4 Esdras* y *2 Baruc*, y ciertos pasajes de los *midrashim* antiguos. Fue escrito sin duda alguna en el siglo I de nuestra era, probabilísimamente antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70. Compuesto en hebreo, fue traducido al griego y, de ahí, al latín. En esta forma nos ha llegado, en varias recensiones. Los elementos de una retroversión hebrea hecha en la edad media son un testigo lateral. Su escatología es próxima a la del Nuevo Testamento. Permite ver hasta qué punto el judaísmo del siglo I se mantenía vivo y cálido, en su religión de la alianza inspirada en los profetas, que el espíritu legalista no sobrecargaba. Aunque esté falto de espíritu polémico, presenta omisiones significativas. Por ejemplo, la historia de los patriarcas ve amputados todos los episodios situados en los lugares de los santuarios samaritanos.

Otros relatos haggádicos

Existe todo un ciclo de apócrifos que giran alrededor del personaje Adán, traducidos del griego y conservados en varias lenguas (sirio, árabe, copto, etíope, armenio): relatos haggádicos, testamentos, apocalipsis. Se trata de obras cristianas que utilizan libremente elementos de origen judaico. El más antiguo es un *Apocalipsis de Moisés,* al que se habría revelado la historia y la vida de los protoplastos al mismo tiempo que las tablas de la alianza. Este *midrash* haggádico amplía Gén 1-4. Se nota una primera especulación sobre el pecado de los orígenes, la penitencia de Adán y Eva (cf. *Jubileos),* y luego el relato de su vida hasta su muerte. Es probable que la redacción actual fuese hecha en griego, pero se basa en documentos hebreos o arameos. El autor es seguramente un judío del siglo I. La falta de polémica anticristiana nos muestra una obra prerrabínica.

La tradición del *Martirio de Isaías* es sobradamente conocida de los padres (desde Orígenes) y los rabinos. Está aquí incorporada a un libro más largo, cuya segunda parte (cap. 6-11) es un apocalipsis cristiano, en que Isaías se sube a los cielos y recibe la revelación del Cristo venidero. El escrito primitivo, que puede datar del siglo I, era relativamente breve (1,1-2*a*.6-13; 2,1-3,12; 5,1-14). Desarrolla una leyenda que atestiguan, por otro lado, el targum palestino de Isaías[33] (sobre Is 66,1), y los talmudes; esta leyenda está vinculada con 2Re 21,16. La epístola a los Hebreos sabía de ella (Heb 11,37), pero seguramente depende, en este punto, de la antigua haggadá sinagogal más que del relato apócrifo. La composición global se debe a un autor judeocristiano que pudo escribirla a lo largo del siglo II.

El martirio de Isaías se encuentra en la *Vida de los profetas,* colección de noticias de las que poseemos varias recensiones y versiones. El texto ha sido indudablemente manipulado o interpolado por manos cristianas, pero seguramente se basa en una colección judía, redactada en hebreo o en arameo en el siglo I o de principios del siglo II. Las alusiones de Mt 5,12; 23,23.30-31.37, pueden relacionarse con una colección de este tipo. Entre las demás alusiones haggádicas del Nuevo Testamento, hay que notar aún la de 2Tim 3,8, que se refiere a la leyenda de Yannes

y Yambrés[34]. Un apócrifo de este nombre se cita en Orígenes *(In Math.* 25). Pero el Nuevo Testamento puede depender aquí de la tradición rabínica conservada en el *targum* del pseudo-Jonatán sobre Éx 1,15[35].

Apocalipsis apócrifos

La literatura apocalíptica, inaugurada por los libros de Daniel y de Henoc, es abundantísima alrededor de nuestra era. Hemos visto algunos ejemplos (cf. *Testamento de Abraham, Testamento de Moisés);* los textos de Qumrân nos proporcionarían más, al menos en forma fragmentaria. Varios libros enteros son posteriores a la caída de Jerusalén (en el año 70), mas provienen de medios judíos, antes de que las autoridades rabínicas reaccionasen contra la corriente de pensamiento que representan.

El 2.º libro de Baruc

El *Apocalipsis de Baruc,* conservado sólo en una versión siria, posee un marco narrativo que lo emparienta con los *Paralipómenos de Jeremías:* el profeta entra en escena antes y después de la ruina de Jerusalén, en un contexto análogo al del otro apócrifo. Parece, no obstante, que *2 Baruc* tenga aquí prioridad. El plano de la obra es bastante suelto. B. Violet lo dividía en siete visiones, con una *Carta de Baruc* en apéndice. P. Bogaert ve más bien en la obra siete partes situadas en lugares distintos: en Jerusalén (1,1-12,5), en el templo (13,1-20,6; 21,1-34,1; 35,1-47,1), en Hebrón (47,2-52,8; 53,1-77,17), debajo de una encina (77,18-87,1). A excepción de la última parte, que contiene la *Carta de Baruc,* se encuentran en el texto alternancias de oraciones o preguntas formuladas por el profeta, y respuestas divinas. Las preguntas manifiestan las preocupaciones del autor: sentido de la ruina de Jerusalén, equidad del juicio de Dios, principio de la retribución individual, venida del Mesías, suerte final de los hombres. Las descripciones escatológicas a veces toman la forma de visiones explicadas (secciones IV y VI); una única visión traza un extenso cuadro histórico antes de evocar «el fin» (sección VI).

El marco ficticio de la primera destrucción de Jerusalén (año 587) permite al autor tocar los problemas de la del año 70: eso es, escribe después de esta fecha, pero antes de la *Epístola de Bernabé* (hacia el 140), donde se cita el libro. Algunos críticos piensan más bien en la toma de Jerusalén por Pompeyo y asocian 2Ba con el grupo de Qumrân (J. Hadot); pero el acontecimiento acaecido en 63 a.C. no tuvo el mismo eco que el del año 70 de nuestra era, y los paralelos esenios del libro son bastante menos notables que sus afinidades rabínicas. La unidad del libro la han puesto en tela de juicio varios críticos (L. Gry), y se ha intentado situarlo después de 116 (B. Violet). Pero es más probable que fuera escrito hacia 96 (Bogaert), verosímilmente en Palestina, pero de cara a las comunidades judías de la Diáspora. Pese a los semitismos del texto, es posible que fuera compuesto directamente en griego bajo la influencia de los Setenta. En el mundo cristiano sólo ejerció una influencia limitada, posiblemente reducida a Siria.

El libro cuarto de Esdras

El gran *Apocalipsis de Esdras* es un libro importante, bien compuesto, a diferencia de *2 Baruc.* Hay que poner aparte los cap. 1-2 y 15-16, ignorados por las versiones orientales y consagrados a la misión propia de Esdras: se trata de añadiduras posteriores, designadas a veces como *5Esdras* ó *6Esdras.* El propio libro (4Esd 3-14) está constituido por siete visiones. En las tres primeras (3,1-5,19; 5,20-6,34; 6,35-9,25), el profeta recibe la respuesta a las preguntas que su espíritu se hace ante la prueba por la que Israel está pasando. De paso se nota una reflexión sobre las consecuencias del pecado de Adán, que puede interesar para el Nuevo Testamento (7,116-131), y sobre la escatología individual (7,71-101). En las tres visiones siguientes (9,26-10,59; 10,60-12,51; 13,1-58), Esdras contempla Jerusalén bajo los rasgos de una mujer, describe la continuación de la historia por medio del símbolo de la gran águila y muestra la venida del Mesías bajo los rasgos de una figura de hombre. La última visión se refiere a la leyenda de Esdras, al que se le atribuyen los 24 libros canónicos y 70 ocultos. El libro fue escrito ciertamente en una lengua

semítica, probablemente el arameo (Gry). Pero los críticos están divididos en cuanto a la fecha de su composición: ¿antes o después de *2 Baruc*? La mayoría piensan en la última década del siglo I o a principios del siglo II. P. Bogaert opta por la prioridad de Baruc, al que respondería *4 Esdras* en función de una teología rabínica más rigurosa. Pero los capítulos 1-2 datan de mediados del siglo II, y los capítulos 15-16 de mediados del III. Recibido favorablemente en las iglesias cristianas, el libro se ha perdido en su texto original y se conserva en raros fragmentos griegos, pero constituye el objeto de numerosas versiones secundarias, las mejores de las cuales son las versiones latina y siria. Algunos retoques cristianizaron su texto. Se conservó en *apéndice* de la Vulgata latina.

Otros apocalipsis

Los demás apocalipsis son relativamente numerosos, pero la mayoría son adaptaciones cristianas fundadas en tradiciones o textos judíos. El *Apocalipsis de Elías* estaría citado en 1Cor 2,9, según varios padres desde Clemente de Alejandría; de todos modos, el pasaje en cuestión falta en la obra conservada en copto. El libro contiene una descripción del Anticristo emparentada con las del Nuevo Testamento. J.M. Rosenstiehl ve en él al rey sacerdote Hircano II y busca su origen por el lado de Qumrân. Los temas judíos y el trasfondo palestino son ciertos, pero la coloración esenia ya lo es menos. Si la redacción final es judeocristiana (como la de la *Ascensión de Isaías*), el texto de 1Cor 2,9 ha de tener otra fuente (cf. ya san Jerónimo). Los fragmentos del *Apocalipsis de Sofonías*, ofrecidos por el mismo manuscrito copto, presentan un texto del mismo tipo que la contemplación del cielo y los infiernos de otros apocalipsis judíos. El origen es incierto. El *Apocalipsis griego de Baruc* (3Ba ó 4Ba) es también el relato de un viaje a los cielos y a los infiernos. Existe en varias versiones, pero contiene interpolaciones claramente cristianas. Su fondo judío, dependiente de 2Ba, podría datar del siglo II ó III; pero algunos críticos tienden a remontarlo más lejos (J.C. Picard ve en él una obra puramente judaica, posterior al año 70). La obra fue escrita seguramente en griego.

El *Apocalipsis de Abraham*, conservado en versiones secundarias [36], puede derivar de un original semítico escrito en el siglo I o mejor II por un judío de tendencia gnóstica. La conversión del patriarca sirve de preludio a una contemplación de los cielos, en el marco proporcionado por Gén 15,9-17. El *Apocalipsis griego de Esdras* es un libro cristiano de los primeros siglos. En cual al *Apocalipsis de Daniel*, conocido por algunas citas patrísticas, parece de origen judío, pero su fecha sigue siendo incierta [37].

Para el estudio del Nuevo Testamento, las grandes obras apocalípticas proporcionan materiales de orden doctrinal de cierta importancia. Pero, sobre todo desde el punto de vista literario, su conocimiento resulta útil para estudiar críticamente el lenguaje de la apocalíptica cristiana.

CAPITULO TERCERO

LOS GRUPOS RELIGIOSOS Y EL PENSAMIENTO JUDAICO

I

LOS GRUPOS RELIGIOSOS EN PALESTINA

por R. Le Déaut, J. Carmignac y C. Perrot

El judaísmo que va a nacer después de la catástrofe del año 70 representará la victoria de una tendencia, la supervivencia de la rama farisea. Resulta difícil negar la continuidad de este nuevo tipo respecto del judaísmo anterior. Pero cualquiera que fuese la influencia de los fariseos en la primera mitad del siglo, no es comparable a la especie de monopolio que sus tradiciones adquirirán luego. El judaísmo aparece entonces estructurado, unificado y como monolítico. Pues bien, ésta es la imagen que suele proyectarse, erróneamente, sobre el período anterior en que la fisionomía del mundo judío era mucho más compleja.

Sabemos ahora, sobre todo a partir de los descubrimientos del desierto de Judá, cuán variado era ese mundo, agitado por distintas tendencias, incluso en el interior de un mismo grupo cual el de los fariseos, un mundo «en su punto de ebullición» (W.D. Davies). Al lado de los «partidos» (o sectas) que Josefo menciona, estaban los «movimientos» que podían afectar a varios grupos, y sobre todo la masa del pueblo, normalmente poco tocada por las controversias religiosas. Aunque no pueda hablarse de judaísmo normativo más que a partir del período que inaugura la supremacía rabínica, hay que subrayar, sin embargo, que,

en esta fermentación religiosa del siglo I, los elementos fundamentales y comunes a todos eran más numerosos que los temas de división: bastaba profesar algunas verdades esenciales, aceptar ciertas prácticas para ser considerado miembro de la comunidad de Israel, que todos esos grupos, ocioso es decirlo, reivindicaban para sí [1].

De otro lado, las investigaciones recientes han hecho ver que no se podía sostener ya la existencia de una dicotomía estricta en el judaísmo, con dos ramas, Palestina y diáspora. Desde hacía tiempo, existían entre ambas relaciones múltiples, con las influencias recíprocas que ello supone.

Describir este judaísmo polimorfo no es nada fácil: algunos grupos sólo han dejado fuentes tardías, otros sólo son conocidos por los escritos de sus adversarios. Finalmente, ni Josefo ni el NT ni la literatura rabínica, pueden utilizarse sin crítica, a causa de las posiciones tendenciosas que en ellos pueden descubrirse. Las opiniones tan divergentes de los historiadores demuestran por sí mismas hasta qué punto resulta arduo redescubrir el verdadero rostro del judaísmo antiguo.

LOS SAMARITANOS

por R. Le Déaut

La historia de los samaritanos es una trama de enigmas. Se consideran como continuadores legítimos de la fe israelita, mientras que el judaísmo representa un cisma, originado con la fundación del santuario de Silo. Para los judíos, al contrario, la secta samaritana se remonta a los colonos extranjeros trasplantados por el rey de Asiria, según 2Re 17,24, que menciona la ciudad de Kuta (de ahí el nombre *kutim* dado a los samaritanos por la tradición judía). Posiciones partidistas, igualmente falsas.

La oposición entre samaritanos y judíos aparece en ocasión de la reconstrucción del templo (Esd 4,1-5), y luego bajo Esdras y Nehemías. Pero la ruptura debe situarse mucho más tarde. En general, los autores, ven una etapa decisiva de este proceso en la construcción del templo de Garizim, sin duda hacia 330. La nota malévola de Ecclo 50,26 hace ver asimismo la animosi-

dad que reinaba entre ambos grupos hacia 180. Pero estudios recientes sobre el Pentateuco samaritano (Purvis), escritura, ortografía y tradición textual, invitarían a situar la ruptura completa durante la época asmonea, como resultado de la destrucción de Siquem y del templo de Garizim por Juan Hircano en 129/128. Los samaritanos sólo admitían como Escritura el Pentateuco, lo que nos hace situar la separación antes de la canonización de los escritos proféticos.

El Pentateuco samaritano es, por lo demás, la única fuente directa de que disponemos sobre las creencias antiguas. Hay que recurrir a Josefo (*Antigüedades judías* 11,8,6; § 340-347) y al NT. Éste confirma la oposición entre judíos y samaritanos (Lc 9, 51-56; Jn 8,48), pero también revela una actitud favorable (Lc 10,29-37; 17,11-19 obsérvese la designación de extranjero, ἀλλογενής, dada al samaritano curado), y Samaría tiene su lugar en el plan de expansión del evangelio (Act 1,8: cf. 8). Jn 4 nos enseña que judíos y samaritanos «no se relacionan» (o «no utilizan los mismos utensilios» según D. Daube), que estos últimos se consideran auténticos israelitas («nuestro padre Jacob»), que tienen un lugar de culto rival en Jerusalén, y finalmente que esperan un Mesías. Sin embargo, el *Taheb* (=«el que vuelve» o «restaura») de la literatura samaritana posterior no es un mesías en sentido judaico (el *Ungido* descendiente de David); es un profeta «que revelará la verdad», el profeta «como Moisés» de Deut 18, 18, texto que el Pentateuco samaritano sitúa después de Éx 20,21 [2].

Los textos samaritanos que poseemos son todos tardíos. Mencionemos el *targum* (bastante literal pero difícil de fechar), el *Memar Marqah* (*midrash* sobre el pentateuco, de contenido muy dispar) y el *Asatir* (crónica que va de Adán a Moisés) que se remonta a la época bizantina, el *Defter* (o libro de liturgia) y *Crónicas*, más recientes aún, algunas de ellas inéditas. Esta literatura revela un monoteísmo intransigente, una exaltación de Moisés y del santuario de Garizim, en el que se transfieren sistemáticamente las tradiciones que los judíos vinculaban a Jerusalén (así Gén 14,18; 22-28). El apego de los samaritanos a la letra de la ley se manifiesta, aún hoy, por la celebración de la pascua en el monte Garizim, según el ritual de Éx 12.

LOS FARISEOS

por R. Le Déaut

Origen e historia

El término «fariseos» deriva del griego φαρισαῖοι, transcripción del arameo *perishayyâ* que corresponde al hebreo *perushîm*. Según la etimología más probable significa los «separados», los que forman grupo aparte. Pero el origen del vocablo sigue siendo oscuro y las tentativas de explicación son innúmeras. Por lo demás, pudo revestir significados distintos según las épocas. Se ha visto en él una alusión a la separación de los «piadosos» respecto de los judíos demasiado poco escrupulosos en la observancia de la ley; una separación respecto de los paganos (basándose en Esd 6,21), o incluso respecto de los israelitas demasiado prontos a pactar con el helenismo en el siglo II a.C., significado que correspondería muy bien a la época en la que el término aparece en la historia judía (Josefo, *Antigüedades judaicas*, 13,5,9, § 171). Otros piensan que se trata de un apodo, surgido cuando la ruptura con los saduceos, bajo el reinado de Juan Hircano (135-104). Quizás se oculte incluso una alusión a la oposición de los fariseos a la política nacionalista de este último. Según T.W. Manson, *fariseos* no sería más que una transposición de «persas», recordando la influencia de concepciones iraníes en algunas de sus doctrinas. Otra explicación vincula el término con *parash* en el sentido de «dividir», de ahí «explicar, interpretar la Escritura». Todas esas tentativas tienen el mérito de recordar alguna particularidad de la historia o las ideas fariseas. Las primeras parecen las más probables.

Se está de acuerdo en reconocer el origen lejano de los fariseos en este grupo de *hasidim* (=piadosos), de hombres «entregados a la ley» que se unen a Matatías y a sus partidarios (1Mac 2,42) y de los que parecen haber salido asimismo los esenios. Estos *hasidim* están agrupados en «congregación» (συναγωγή). Al igual que la mayoría de fariseos del siglo I de nuestra era, parecen sin embargo estar más preocupados por la libertad religiosa que por el poder político (cf. 1Mac 7,13, donde les vemos asociados con los escribas).

Los fariseos se organizaron como partido, a un tiempo político y religioso, alrededor de núcleos de escribas laicos. Así aparecen ya, como grupo sólidamente organizado, bajo el reino de Juan Hircano. Bajo este último, conocieron un período de favor; pero, en razón tal vez de su influencia demasiado grande cabe al pueblo, no tardaron en ser descartados por los saduceos que conservaron su hegemonía hasta la llegada al poder de Salomé Alejandra (76-67). Su función propiamente política verá luego una decadencia constante a partir de la intervención romana, en 63 a.C.[3]. Las autoridades del momento no podrán menos que tenerlos en cuenta a causa de su ciencia jurídica y su influencia como guías religiosos de las masas. Después del año 70, cuando Israel no dispondrá más que del «Todopoderoso y su ley» (2Ba 85,3), se quedarán solos en la misión de restaurar el judaísmo sobre bases nuevas.

Los fariseos antes del año 70

Hay que evitar cuidadosamente proyectar sobre este período la imagen posterior del judaísmo rabínico. Nuestras fuentes, utilizadas críticamente nos permiten describir el fariseísmo del siglo I. Pese a su fecha posterior, y, ocasionalmente, a la parcialidad de los redactores, contienen informaciones preciosas cuyas coincidencias demuestran su autenticidad.

Para juzgar al movimiento fariseo, hay que notar asimismo que no fue homogéneo, desde su origen hasta la aparición del judaísmo rabínico, y que siempre admitió en su seno una serie de tendencias: ello explica las divergencias entre los autores que se han esforzado por definirlo. Esta actitud de recepción[4] y este espíritu liberal se manifiestan de dos formas: por la aceptación de doctrinas nuevas, lo que a menudo ha hecho que se considerara a los fariseos como progresistas frente a los saduceos conservadores, y por la presencia de escuelas opuestas: las de Hilel y Shammay, un tanto anteriores a Jesús, son célebres. Muchos tratados de la *halakha*, no son sino colecciones de puntos de vista divergentes.

El grupo de fariseos, sólidamente apoyado en la clase de los escribas[5] y la institución sinagogal, tenía en el siglo I una gran

influencia. Pero la tesis de una preponderancia farisea en la vida judía de antes del año 70 no parece que deba tenerse en cuenta. Josefo, en las *Antigüedades judías*, exageró probablemente su papel, por razones personales y políticas, al trasponer un estado de cosas que resultó ser verdad sólo después de la destrucción del Estado judío. Los grupos rivales no podían ya contradecirle; quería además demostrar a los romanos que la paz en Palestina no sería ya posible más que si apoyaban al partido sobreviviente, que él tenía interés en presentar de la mejor forma posible.

Sin embargo, es cierto que el celo piadoso de que los fariseos hacían gala, la integridad de su vida y el ideal religioso que proponían, explican el crédito con que se les favoreció (cf. Act 5,34). Su número era relativamente considerable, pues Josefo fija en «más de 6000» los adherentes al partido fariseo que se negaron a prestar juramento a Herodes (*Antigüedades judías*, 17,2,4, § 42). Todavía habría que añadir a los simpatizantes. Los miembros se reclutaban en todas las clases sociales, incluidos sacerdotes y laicos, unidos por doctrinas comunes y, sobre todo, por una misma voluntad de observación meticulosa de todas las prescripciones de la ley. A este fin, se agrupaban en asociaciones (*haburôth)* especie de cofradías que tenían sus jefes y sus asambleas y tomaban conjuntamente sus comidas.

Esta religión escrupulosa les oponía a la masa de lo que los rabinos llamarán *'am ha-arets* (lit.: «pueblo del país»), término que designa, ante todo, una actitud religiosa: la actitud de aquellos cuya fidelidad a las leyes sobre los diezmos y las purificaciones es dudosa. El judío piadoso sólo podía frecuentar otros fieles observantes de la ley; no sólo tenía que evitar todo contacto con pecadores, sino incluso con todos cuantos llevaban un género de vida que les exponía a infringir los mandamientos. La conducta de Jesús que frecuenta a publicanos y pecadores (Mc 2,15-17; Lc 15,2), descuida las purificaciones rituales y los ayunos de devoción, tenía que acarrear una oposición resuelta de los grupos fariseos.

Para obedecer la ley, se imponía conocerla y, por tanto, estudiarla: ignorándola no se podía ser hombre religioso. Así vemos aparecer cierto desprecio por el *'am ha-arets* (*Mishnah*, tratado *Pirqe Abôth* 2,5; cf. Jn 7,49); pero las afirmaciones más duras

de la literatura rabínica datan de la implantación de las academias en Galilea, en el siglo II.

El ideal de los sabios fariseos consistía en hacer de todo Israel un pueblo santo. Lev 11,45 se interpreta así: «Tal como yo soy santo, seréis vosotros santos; tal como yo estoy aparte, vosotros estad aparte *(perushim)*» *(Midrash Sifra* sobre Lev 11,45). Se quería extender a la vida corriente y al conjunto de la comunidad las reglas de pureza impuestas a la clase sacerdotal. A esta luz deben leerse los pasajes del NT que dan constancia de una preocupación exagerada acerca de ciertas prácticas o del rigor de ciertas prescripciones (por ejemplo, Mc 7,3-4). Toda religión está amenazada por tales deformaciones legalistas y casuísticas. Puede degenerar en ritos formalistas o incluso crear en el fiel una suficiencia orgullosa (cf. Lc 18,11-12), a causa de su saber y sus méritos (Mt 23). Los doctores fariseos eran perfectamente conscientes de esto: el talmud de Babilonia estigmatiza asimismo a los charlatanes hipócritas, y, entre siete grupos de fariseos, sólo reconoce a uno auténtico, el de los «fariseos del amor» de los que Abraham es el modelo (tratado *Sotah, 22b).*

Principales puntos de doctrina

Los conocemos sobre todo por Josefo *(Guerra judía* 2,8,14, § 162-166; *Antigüedades judías* 13,5,9, § 171-173 y 13,10,6, § 297-298; 18,1,3, § 12-17) y el NT; se encuentran con frecuencia formulados en contraste con las posiciones saduceas.

El punto fundamental está en que los fariseos reconocían, contrariamente a los saduceos, la autoridad de una ley oral (el conjunto de las tradiciones interpretativas) además de la *torah* escrita, autoridad expresada por la vinculación de esta *ley oral* al Sinaí y al propio Moisés *(Pirqê Abôth* 1,1). Varias veces vemos a Jesús reaccionando no contra el principio de una tradición, sino contra el lugar exagerado que se otorgaba a algunas de ellas (Mt 15,1-20). Pablo, que reivindica plenamente su pasado fariseo (Act 26, 5; Flp 3,5-6), recuerda su apego a las tradiciones de los padres (Gál 1,14).

Esta presencia de una tradición viviente al lado de la Escritura permitía adaptar ésta a las nuevas condiciones, a la evolución de

las ideas religiosas, recibir e incluso digerir (buscándoles fundamentos escriturarios) concepciones tomadas prestadas de otras civilizaciones con las que el pensamiento judío entraba en contacto. Es esta *torah* oral, precisamente por ser oral, lo que daba al judaísmo una apertura constante al futuro.

También explica otros puntos importantes de la doctrina farisea: la apertura universalista (cf. Mt 23,15); la igualdad reconocida de todos los hombres; valor dado al individuo; fe en una retribución después de la muerte y en la inmortalidad personal, en la existencia de los ángeles (Act 23,8) y sobre todo en la resurrección (Mc 12,18-27; Act 23,8). La tradición oral da cuenta igualmente de la viva esperanza mesiánica que se desarrolló en los círculos fariseos. Los *Salmos de Salomón* (17,23-18,9) son testimonio de ella en el siglo último antes de nuestra era[6]. Cada día más desengañados de los príncipes asmoneos, y posteriormente sometidos a dominación extranjera, dirigieron la mirada al tiempo en que el Ungido de David vendría a instaurar el reino de Dios. Una estricta observancia de la ley apresuraría, a sus ojos, este acontecimiento.

Según Josefo, los fariseos admitían que «ciertas cosas, pero no todas, vienen fijadas por el destino» y que las demás dependen de nuestra voluntad. Dejaban, pues, lugar así a la providencia divina como a la libertad humana: posición intermedia entre los saduceos, que lo dejaban todo al libre arbitrio, y a los esenios, que lo dejaban todo al destino (por lo menos según Josefo). El historiador parece querer describir aquí a los fariseos bajo los rasgos de los estoicos (cf. *Autobiografía*, § 12); pero, al proceder así, sigue el dicho rabínico: «Todo está previsto, y sin embargo queda la libertad de opción» (*Mishna*, tratado *Pirqê Abôth* 3,16).

Importancia del fariseísmo

La importancia del fariseísmo es evidente en lo relativo a la supervivencia del judaísmo. Pero el cristianismo le debe asimismo ideas fundamentales. Sean cuales fueren las divergencias esenciales, parece que es con el fariseísmo con el que tiene más ideas en común. Algunos piensan hoy incluso que, de todas las tendencias de su tiempo, es a los doctores fariseos a los que Jesús más se

acercó, aunque profesando una autoridad que ninguno de ellos reivindicó. Esto debía acarrear su condena. Pero obsérvese que los fariseos desaparecen casi por completo de los relatos de la pasión y recuérdese la solemne intervención de Gamaliel en Act 5,35-39.

LOS SADUCEOS

por R. Le Déaut

Origen e historia

La imagen que nos hacemos de los saduceos del NT deriva, en buena parte, de las famosas descripciones de Josefo, de las que hablamos a propósito de los fariseos. Tienen la desgracia de no ser conocidos más que por escritos que les son poco favorables (NT) o francamente hostiles (literatura rabínica). Ningún texto puede atribuírseles con certeza.

El origen del nombre *(sadduqîm)* sigue siendo objeto de controversias. Hay que reconocer en él, al parecer, una conexión con Sadoq, sumo sacerdote del tiempo de Salomón (1Re 2,35): los saduceos se consideran poseedores del sacerdocio legítimo, en la línea de Ez 40,46, lo que reivindican también los «hijos de Sadoq» de Qumrân[7]. Puede considerárselos descendientes del sacerdocio y la aristocracia de la época macabea, receptores del helenismo y fieles a la dinastía asmonea. Aparecen como un grupo organizado bajo Juan Hircano (135-104), e intervendrán constantemente en la vida política del país, sobre todo por mediación del sumo sacerdote y el sanedrín.

Los saduceos pertenecían principalmente a la clase sacerdotal y formaban un partido aristocrático. Ligados al servicio y a las tradiciones del templo, vivían bastante separados del pueblo y no tenían más autoridad moral que la que derivaba de sus funciones cultuales. Incluso en el sanedrín la presencia de los escribas y fariseos les impedía tener pleno dominio de la vida de la nación. Partido político-religioso de gente rica y bien situada, colaboraron primero en la política nacionalista judía, desde Juan Hircano hasta Aristóbulo II (67-63). Con una actitud conciliadora frente

a los romanos, procuraron evitar los conflictos violentos entre ocupantes y masas populares. Fue, no obstante, un saduceo, Eleazar, hijo del sumo sacerdote Ananías, quien desencadenó la revuelta del 66, al rechazar los sacrificios por el emperador (*Guerra judía* 2,17, § 409). Desaparecieron prácticamente con el templo en el año 70.

Doctrina

Su actitud fundamental es una fidelidad al sentido literal de la escritura, el mantenimiento de la *sola Scriptura*, frente a las tradiciones y a la ley oral de los fariseos: los sacerdotes son los únicos intérpretes auténticos de esta *torah*. Así sabemos, sobre todo, lo que negaban: la inmortalidad del alma, la retribución personal y la resurrección, quedándose con la concepción tradicional del *sheol*. El pasaje difícil de Act 23,8 dice que negaban también la existencia de ángeles y espíritus. Pero ni Josefo ni la literatura rabínica lo confirman; por otro lado, los ángeles aparecen a menudo en la Biblia, y los saduceos, contrariamente a lo que afirmaron algunos padres de la Iglesia, admitían como Escritura otros libros además del Pentateuco, por más que éste tuviese a sus ojos valor preponderante: en Mc 12,24-27, Jesús se apoya en la *torah* para apoyar en la Escritura la fe en la resurrección de los muertos. Todas esas negaciones expresan la negativa a admitir como obligatorias las creencias no explícitamente reveladas. Hostiles a las creencias e interpretaciones escriturarias nuevas, rechazaban en general el contenido de las especulaciones apocalípticas y mesiánicas. Nada nos permite, sin embargo, afirmar que no esperasen una manifestación futura del Mesías. Pero un mesianismo popular, con sus entusiasmos incontrolables, les parecía un peligro para la propia vida de la nación (cf. Jn 11,48-50). Asimismo los sumos sacerdotes saduceos aparecen como los primeros responsables de la muerte de Jesús, sospechoso de reivindicaciones mesiánicas.

Los saduceos tenían sus tradiciones y su *halakha*, que defendían tenazmente; pero nunca les dieron el mismo rango que la ley escrita. En la base de la oposición saducea a la ley oral de los fariseos, estaba el temor de que una libre interpretación de la

torah por parte de los laicos acabase mermando sus derechos y sus prerrogativas sacerdotales.

El retrato que se hace a menudo de los saduceos es poco halagüeño: escépticos, materialistas, oportunistas e incluso impíos e incrédulos. Sin duda no serían todos unos modelos. Pero hay que notar que el propio Josefo, sacerdote fariseo, nunca los considera herejes o malos judíos, y es falso decir que los asimila a los epicúreos. En el siglo I de nuestra era, no eran pocas las doctrinas contestadas; sólo más tarde se incorporarán a la ortodoxia rabínica. El grupo saduceo no puede ser calificado, pues, de secta, en el sentido moderno del vocablo. Se trata, más precisamente, de un partido religioso dotado de tradición propia.

LOS ESENIOS Y LA COMUNIDAD DE QUMRÂN

por J. Carmignac

Datos históricos

La comunidad de Qumrân

A partir de 1947 los resonantes descubrimientos de las grutas de Qumrân nos dieron a conocer antiguos manuscritos pertenecientes a una sociedad religiosa que ora se llama «la comunidad» *(yaḥad)*, ora «la nueva alianza»; cuando mira hacia el futuro, cuando agrupará a todos los hijos de Israel, se la llama más bien «la congregación» *('edah)*. Los miembros no parecen tener nombre oficial y adoptan varios vocablos: los elegidos, los santos, los pobres *('ebionim)*, los hijos de Sadoq, los hijos de la luz, los venidos a Damasco, los convertidos del pecado, etc.

Esta sociedad religiosa está fuertemente jerarquizada: los sacerdotes poseen prácticamente todos los poderes, inclusive las tareas profanas, y nada se hace sin su consentimiento. A sus órdenes los levitas, y luego los jefes laicos, después los simples miembros, están obligados a una obediencia estricta y minuciosa. Todos los bienes están puestos en común y cada cual vive en completa pobreza y dependencia. La ley de Moisés se practica con todo el rigor: la observancia del sábado se lleva hasta sus últi-

mas consecuencias (no socorrer a quien cae en el agua); se insiste mucho en la pureza legal y se evita cuidadosamente todo contacto con un hombre o un objeto impuros; se recurre con frecuencia a las abluciones para purificarse de las manchas contraídas casualmente; se propugna sin tregua el amor al prójimo, eso es únicamente a los demás miembros de la cofradía; se atribuye extrema importancia a la observancia del antiguo calendario bíblico de base solar[8] (12 meses de 30 días con un día intercalar cada trimestre, en un año de 52 semanas = 364 días), que la influencia helenística hizo sustituir en las esferas oficiales por un calendario lunar (meses de 29 ó 30 días). No obstante, en otros aspectos, se modifican algunas disposiciones de la ley: la poligamia y el divorcio no están permitidos, y se abstienen de participar en el culto oficial del templo, mientras no se realice según los ritos y el calendario de la comunidad.

El trabajo manual llena la jornada; mas luego el estudio de la ley, los profetas y demás escritos del Antiguo Testamento, completados tal vez por obras propias de los doctores de la comunidad, ocupa la tercera parte de las noches. Gracias a este alimento, las almas se mantienen en un espíritu de oración profundo y su principal preocupación es ofrecer a Dios el homenaje de su adoración; en particular, las comidas van precedidas y seguidas de «bendiciones» especiales. Varios de esos rasgos se hallan en otras partes del judaísmo, pero su conjunto y relieve dan a esta familia espiritual una fisionomía que permite compararla, hasta cierto punto, a tal o cual de nuestras órdenes religiosas actuales.

La filiación iba precedida de un postulantado y de un noviciado de dos años, durante los cuales el candidato participaba progresivamente en la vida de la comunidad; al final, le entregaba la gestión de todos sus bienes. Los miembros indóciles podían ser excluidos, por un tiempo o para siempre. Un baremo preciso castigaba rigurosamente las menores negligencias (mentira: seis meses separado de los baños de purificación, con un cuarto de comida menos; venganza o rencor: seis meses; palabra soez: tres meses; risa estúpida: dos meses; crítica: un año...).

Identificación de la comunidad

Se ha propuesto identificar esta comunidad con los saduceos (Michel), los fariseos (Rabin), los celotas (Roth, Driver), los judeocristianos (Teicher), incluso ciertos grupos de la edad media (Zeitlin). Pero la mayoría de doctos se pronuncia en favor de la hipótesis esenia, que se apoya en sólidos argumentos: el lugar de Qumrân responde por completo al emplazamiento descrito por Plinio; las excavaciones arqueológicas han exhumado edificios bien adaptados a la vida de una comunidad cenobítica; el conjunto de los rasgos mencionados por Filón y Josefo sobre los esenios (sobre todo *Guerra judía* 2,8, 2-13 § 120-161) se armoniza bien con la fisionomía general revelada por nuestros manuscritos. Por lo demás, no hay que exigir correspondencia matemática: el esenismo pudo agrupar tendencias más o menos complementarias; debió evolucionar un tanto en el curso de su historia; no podía ciertamente ser tan bien conocido por observadores exteriores (Filón, Josefo) como por sus propios miembros y sus propios inspiradores.

Sin embargo, subsisten algunas dificultades, especialmente acerca del matrimonio. Filón, Plinio y Josefo afirman que los esenios vivían en un celibato completo, salvo una categoría especial indicada por Josefo (*Guerra judía* 2,8,13 § 160-161). Pero nuestros manuscritos prevén la posibilidad de uniones monogámicas y el cementerio de Qumrân contiene varios cadáveres de mujeres. Sin embargo, esta objeción no parece insuperable: en teoría, el matrimonio podía permitirse, y sin duda se practicaría en los primeros tiempos de la comunidad; pero, en la práctica, el fervor religioso y la preocupación de las impurezas legales desarrollaron rápidamente hábitos de continencia absoluta, que debía pasmar a los escritores antiguos. La Iglesia primitiva sabe de la misma evolución acerca del celibato eclesiástico: las almas generosas se entregaron espontáneamente a la castidad perfecta, si bien por motivos muy distintos.

En definitiva, la pertenencia de la gente de Qumrân al movimiento esenio debe considerarse como casi cierta, dado el estado actual de la ciencia. Pero no debe olvidarse que nuestras informaciones son aún incompletas, por cuanto muchos manuscritos (sobre todo los fragmentarios) no han sido aún publicados.

Grandes líneas de la historia de la comunidad

Si dejamos de lado buen número de hipótesis más o menos contestables, los sabios más calificados vinculan la fundación de esta comunidad a la revuelta macabea: el deseo de una pureza religiosa íntegra debía llevar no sólo a la resistencia armada contra los propagadores del helenismo, sino incluso a un renacimiento espiritual basado en una práctica escrupulosa de la ley.

Desde el principio, la comunidad tuvo la suerte de reclutar a una personalidad religiosa de primer orden, que los textos llaman el *doctor de justicia:* fue su inspirador y sin duda, en buena parte, legislador. Desgraciadamente, la fecha exacta de su actividad es discutida. La nobleza de su ideal no podía dejar de oponerlo a los pontífices escandalosos y a los tiranos perversos de la dinastía asmonea. En ocasión de violentos conflictos, el doctor de justicia fue, sucesivamente, capturado, supliciado, desterrado. Entonces es cuando se refugiaría con sus hermanos en la soledad de Qumrân, cerca de la orilla noroeste del mar Muerto. Su adversario principal es estigmatizado con el calificativo de *sacerdote impío;* pero todavía no se ha podido penetrar con certeza en el misterio de este pseudónimo.

Algunos documentos hablan «de ir a Damasco» (cf. *Documento de Damasco* VI, 5; VII, 19); asimismo uno se pregunta si los esenios perseguidos no tuvieron que decidirse por un exilio más lejano, hasta la Damascena. Pero esta expresión podría ser sólo una fórmula alegórica, inspirada por 1Re 19,13-15, Am 5,27 o Zac 9,1, para designar en estilo criptográfico la propia región de Qumrân.

Luego de la insurrección de 66-70, los romanos tomaron Jericó en 21 junio 68. Sin tardar, atacarían las construcciones de Qumrân, que llevan señales de una destrucción a mano armada. Antes de dispersarse o dejarse matar, los miembros de la Comunidad ocultaron en las cuevas vecinas su preciosa biblioteca. Algunos casos aislados pudieron perpetuar acá o acullá cierta influencia esenia, pero el esenismo como tal no sobrevivió a este desastre. Más tarde, el grupo judío de los qaraítas poseía aún algunas obras suyas y seguía observando algunas de sus prácticas; pero el origen del qaraísmo exige un trabajo especial[9].

Si se quiere precisar más y mirar de conseguir un marco histórico más detallado, se tropieza con el problema de la identificación del *doctor de justicia* y del *sacerdote impío*. Las principales hipótesis consideran ora el pontificado de Onías III, hacia 195-174 antes de Cristo (Michel, Rowley), ora el pontificado de Jonatán, en 152-142 (Vermès, Milik, Stegemann), ora el reino de Alejandro Janneo, en 103-76 (Brownle, Carmignac, Delcor, Van der Ploeg), ora el tiempo de Hircano II, en 73-40 (Dupont-Sommer). Estas hipótesis disponen de cierta probabilidad todas ellas, especialmente la segunda y la tercera. Ya no nos atreveríamos a decir lo mismo de la que sitúa las querellas entre el *doctor de justicia* y el *sacerdote impío* cuando la insurrección de los años 66-70 de nuestra era (Roth, Driver). Sea lo que fuere, se puede ver que los problemas históricos planteados por la comunidad de Qumrân distan de estar todos resueltos.

Los textos de Qumrân

La lista completa de los documentos de Qumrân conocidos en la actualidad nos viene dada por la *Bibliografía* de C. Burchard y completada por las indicaciones de H. Stegemann [10]. Una lista particular de los documentos arameos ha sido efectuada por J.A. Fitzmyer [11] recientemente. Pero hay que tenerla al día a medida que nuevos textos o colecciones enteras vayan apareciendo. Resulta útil conocer el sistema de las siglas empleadas para designar los documentos. La cifra en cabeza indica la cueva de donde proviene el manuscrito. La inicial Q significa Qumrân; luego viene la abreviatura del título de la obra en hebreo (o provisionalmente, en la lengua del editor): p = *pesher;* S = *serek* o regla; H = *hôdayôth* o himnos. Así 4QpNah = *pesher de Nahúm* procedente de la cueva IV. Los textos se citan siempre en función de la columna del manuscrito (en mayúsculas: 1QS IV,2 = *Regla de la Comunidad*, col. 4, línea 2).

Los manuscritos bíblicos proporcionan una documentación importante para la crítica textual del Antiguo Testamento. Ahí encontramos: 1) 57 columnas de Samuel (4QSam^a), que presentan un texto harto diferente del texto masorético, emparentado con el de los Setenta; 2) un manuscrito completo de Isaías (1QIs^a),

que presenta unas dos mil variantes con respecto al texto masorético; 3) otro manuscrito de Isaías (1QIs[b]), bastante cercano al texto masorético, al que le faltan 13 columnas y 11 fragmentos; 4) un Salterio (11QSal[a]) del que hablaremos más adelante; 5) un centenar largo de manuscritos muy fragmentarios en que todos los libros del Antiguo Testamento están representados (salvo Ester), inclusive algunos deuterocanónicos (Tobías en hebreo y arameo, el Sirácida en hebreo, la *Carta de Jeremías* en griego, pero no los libros de los Macabeos ni la Sabiduría). Donde estos manuscritos concuerdan con el TM enseñan que éste estaba ya fijado hacia principios de la era cristiana. Donde concuerdan con los Setenta, la Peshitta siria o un targum, indican que estas versiones han traducido un texto hebreo distinto del TM. Donde presentan un texto nuevo, nos dan bases más amplias para la crítica textual[12]. Un número importante de manuscritos contienen apócrifos (o pseudoepígrafos) del Antiguo Testamento, en particular, Henoc, los Jubileos, el Testamento de Leví y textos emparentados[13]. Aquí examinamos las principales obras propias de la comunidad de Qumrân, compuestas por miembros influyentes de este grupo y que expresan generalmente sus tendencias profundas.

Las reglas

Conocemos el texto de tres reglas, a las que se añaden algunos documentos anejos: la *Regla de la comunidad* (1QS), con sus complementos (1QSa y 1QSb); la *Regla de la guerra* (1QM = *milḥamah* = guerra); el *Documento de Damasco*, ya conocido por la Gueniza de El Cairo (CDC = Cairo Damascus Covenant).

Regla de la comunidad y documentos anejos

La *Regla de la comunidad* o *Manual de disciplina* (1QS) nos ha llegado prácticamente intacta. La introducción (I, 1-15) define el objetivo: buscar a Dios, practicar el bien y la rectitud según lo prescrito por Moisés y los profetas. Se compromete uno en este camino por «la entrada en la alianza» (I,16-II,25), ceremonia que se inspira en Dt 28-30; Dios purificará a los que «en-

tran en la Alianza», mientras que los demás se quedarán con sus pecados (II,25-III,12). El plano de Dios sobre el mundo (III,13-IV,26) es dominado por la doctrina de los dos espíritus, que distribuye la humanidad en dos partes: los *hijos de las tinieblas* y los *hijos de la luz*. Sigue un conjunto de prescripciones que regulan la organización interior y la vida de la comunidad (V,1-VI,23), desde el orden de precedencia y el tiempo del noviciado, hasta el horario de la jornada. Asimismo, un baremo estricto prevé los castigos correspondientes a cada tipo de faltas (VI,24-VII,25; VIII,16-IX,2). Algunas ampliaciones explican el papel santificador de la comunidad y exponene su esperanza final (VIII,1-16;IX,3-11). El ideal que persigue pone el acento en algunos aspectos de la ley: calendario sagrado (el mismo que el de *Henoc* y los *Jubileos)*, pureza legal, alejamiento de todos los perversos (IX,12-X,1). Finalmente, una larga composición hímnica (X,1-XI,22) canta la gloria de Dios: todos los instantes, todos los gestos del hombre son una ocasión para glorificarle; su miseria hace incluso brillar más la sabiduría, el poder y la misericordia divinas.

Algunos autores (por ejemplo J. Murphy - O'Connor) piensan que, en esta obra, un núcleo primitivo (VIII,1-16 + IX,3-X,8) habría sido completado por varios añadidos[14]. Pero la hipótesis sigue siendo discutible. En realidad, hallamos en ella varios géneros literarios distintos: reglamentos jurídicos, instrucciones teológicas, prescripciones litúrgicas, meditaciones poéticas. Sin embargo, la obra, tal como se presenta en la actualidad, manifiesta cierta unidad de inspiración: un sentido de Dios extraordinario, un profundo deseo de responder a su amor y procurar su gloria, se llevan hasta consecuencias extremas, como el odio de los pecadores (atribuido al propio Dios) y el alejamiento de todos cuantos no son miembros de la comunidad (aunque sea miembro del judaísmo). Se poseen dos anejos de esta regla, publicados en DJD 1: uno (1QSa) es una *Regla para toda la congregación de Israel* destinada no para el presente sino «para la continuación de los tiempos»; otro (1QSb) es una *Colección de bendiciones* mutiladísimo.

Regla de la guerra

Esta *Regla de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* (1QM) se conoce a través de un manuscrito del que queda la parte superior de 19 columnas. El autor prevé una guerra de exterminio que, para poner fin a la dominación de Belial, entrañará una lucha definitiva contra el mal y los malos: en 40 años, menos los años sabáticos, los Hijos de la luz, asistidos en su empresa por Dios y los ejércitos angélicos, exterminarán a todos los impíos: paganos y judíos. Todo está previsto para este combate: trompetas, enseñas y armas (todo rellenado de inscripciones), maniobras, discursos para animar a las tropas, himnos de victoria... El amor de Dios, que es sincero, va acompañado aquí de un odio implacable para con los impíos. Los textos bíblicos que apuntaban a la conversión de los pecadores o la salvación ofrecida a las naciones paganas, se olvidan. ¡Qué lejos estamos del evangelio! Los discursos que llenan las columnas X-XVIII son preciosos, en razón de las nociones teológicas que exponen: confianza en el poder de Dios, espera de nuevos prodigios, maldiciones atraídas por Belial y sus demonios, admiración de las maravillas de Dios y sus ángeles, exhortaciones al heroísmo. También aquí los géneros literarios se entremezclan. Un bello himno de victoria canta en estilo antológico al Rey de la gloria y al Poderoso de la guerra (col. XIII y XIX).

Documento de Damasco

Esta obra se conoce hace más de medio siglo, pues se habían hallado dos manuscritos de la misma en la gueniza de una comunidad qaraíta, en El Cairo. Su origen qumránico está demostrado por los fragmentos hallados en las cuevas. El nombre de *Documento de Damasco* viene de que el documento contiene alusiones a la fuga de la comunidad hacia Damasco. Se emparenta con la *Regla de la comunidad*, de la que recoge en parte el género literario para completar y reforzar sus disposiciones. Después de las consideraciones sobre las faltas reiteradas de Israel en su historia (I,1-VI,2), celebra la «nueva alianza», sellada

entre Dios y los conversos, «venidos al país de Damasco» (VI,2-VIII,21; XIX-XX) y establece reglamentos minuciosos destinados a esos conversos (IX,1-XVI,19). Los comentarios alegóricos de la Escritura son frecuentes. La «nueva alianza» no es una segunda alianza posterior a la antigua (como en Heb 8,6 y 13), sino una «alianza de vuelta a la ley de Moisés» (XV,9). No obstante, queda un punto oscuro: ¿cuál es el sentido de la expresión «venir al país de Damasco»? ¿Designación metafórica de Qumrân o alusión a un exilio más lejano? El problema sigue siendo debatido. En todo caso, el libro parece netamente posterior a la *Regla de la comunidad,* mencionada por citas o alusiones (XX,31-32), y al *Libro de los jubileos* (XVI,3-4). Los dos manuscritos de El Cairo no presentan el texto según la misma recensión. Pero hay que esperar la publicación de los fragmentos de Qumrân para hacer su crítica interna y dilucidar su complejidad [15].

Los himnos y las oraciones

El volumen de los himnos o «hôdayôth»

Fragmentos hímnicos figuran en la *Regla de la comunidad* y en la *Regla de la guerra.* Un estilo análogo, tejido de reminiscencias escriturarias, se halla en la colección de los himnos o *hôdayôth* (1QH). El autor, en bellas meditaciones poéticas, confía a Dios sus sentimientos profundos, sus quejas, sus angustias, sus esperanzas, su confianza, su amor filial. Es un alma nobilísima e intensamente religiosa la que ahí se expresa. Se le identifica, por lo general, con el doctor de justicia [16]. El autor posee un sentido extraordinario de la grandeza, la santidad y la misericordia divinas (por ejemplo, IX,29-36: la paternidad de Dios). Por contraste, siente profundamente la miseria humana (I,21-23; X,5-6). Así llega a una noción de la acción de Dios en favor de los hombres, o más bien en favor de los elegidos, que permite ya presentir las futuras ampliaciones paulinas. Es, sin duda, a través de sus poemas que percibimos la imagen más rica de los tesoros espirituales del esenismo. El manuscrito actualmente publicado contiene 18 columnas y varios fragmentos sueltos; pero otros manuscritos, todavía inéditos, tal vez nos permitan completarlo.

Otros textos litúrgicos

Textos litúrgicos subsisten en estado fragmentario en varias cuevas: no podemos dejar de referirnos al índice de materias de los volúmenes DJD, t. 1 y 3 (véase, por ejemplo, 1Q34). Otros [17] son anunciados en la cueva IV. Se notará las *Palabras de las lumbreras* [18], que contienen un recuerdo de las bondades de Dios hacia Israel y una imploración en vistas a la salvación. La *Regla de los cantos para el holocausto del sábado*, atestiguada por cuatro manuscritos de Qumrân y otro hallado en Masada, sólo nos es conocida por dos breves extractos [19]. En el primero, los siete príncipes de los ángeles que están en la cumbre da la jerarquía celestial (cf. 1Hen 20) intervienen para bendecir a los miembros de la comunidad. El segundo describe la liturgia celestial recogiendo los temas de Ez 1-2, y muestra el modelo de los homenajes que deben tributarse a Dios ahí abajo. Como la gente de Qumrân había cesado de frecuentar el templo de Jerusalén, y como nada demuestra que ofreciesen holocaustos en el propio Qumrân, esta liturgia pudo ser preparada en vistas a la reanudación del culto legítimo, tal como se esperaba y se prefiguraba por adelantado.

El *Volumen de los Salmos* (11QPs[a]). es más importante. Contiene una parte de los salmos 93 a 150, en un orden muy distinto del orden actual. Contiene además piezas de origen vario, algunas de ellas ya conocidas; una *Oración por la Liberación* (col. XIX), el Cántico del Sirácida (Ecclo 51,13-30), un *Apóstrofe a Sión* (col. XXIII,1-15), un *Himno al creador* (col. XXVI,9-15), el salmo 151 puesto al final del Salterio en la versión griega (col. XXVIII, 2-11), y luego dos salmos más, conocidos, como el salmo 151, por una versión siria (col. XVIII y XXIV,3-17). Las variantes entre el hebreo, el griego y el sirio muestran que los textos evolucionaron en el curso de su transmisión; pero su origen esenio (¿o pre-esenio?), ya sospechado por varios críticos, viene confirmado. De todos modos, la ausencia de dos salmos sirios deja intacto el origen de estos [20]. La colección encierra también una enumeración de composiciones de David (col. XXVII,2-11) que muestra una estrecha relación con el calendario litúrgico, fijado según el modelo atestiguado en el *Libro de los jubileos*. Otro *Volumen de los salmos*, en muy mal estado, añade al Sal 91 (reproducido

en otra recensión) composiciones demasiado fragmentarias para permitir su análisis. Se nota que, en todas estas composiciones, el carácter esenio del texto queda muy poco acentuado.

Los «Pesharim»

El libro de Daniel empleaba el término *pešer* para designar la interpretación de los sueños (cap. 2, 4 y 7) o de una inscripción críptica (cap. 5). Practicaba también la interpretación de las Escrituras siguiendo un método análogo (Dan 9, que explica a Jer 25,11-12). En Qumrân este procedimiento se generaliza en cierto número de obras. El autor recorta frase por frase el texto (profético o sálmico) que comenta de modo sistemático. Después de cada cita, introduce su aplicación con una fórmula uniforme: *pišro ʿal...*, «su aplicación a...» De ahí el nombre genérico dado a este tipo de comentario. No se trata de un comentario literal, sino de una aplicación de las Escrituras a la historia de la comunidad, a la que se supone aludir con palabras encubiertas. Se habla, así, por alusiones oscuras, de las tribulaciones sufridas por el doctor de justicia, perseguido por el sacerdote impío. En castigo, éste será víctima de los azotes divinos y será entregado a crueles invasores, los *kittim*. El texto sería precioso, pues, para la historia de la comunidad, si los personajes y los hechos estuviesen claramente designados. Pero, en realidad, el misterio de estas alusiones crípticas resulta muy difícil de penetrar.

El *pesher* de *Habacuc* (1QpHab) es el mejor conservado de todos: sus 13 columnas comentan los dos primeros capítulos del libro. Pero tenemos también los fragmentos de un *pesher* de Isaías en la gruta 3 (3QpIs) y de cinco manuscritos relativos a pasajes del mismo libro en la cueva 4 ($4QpIs^{a-e}$ = n. 161-165), de dos manuscritos que explican a Oseas ($4QpOs^{a-b}$), de un *pesher* de Nahúm conservado en parte en cuatro columnas (4QpNah = n. 169), de varios *pesharim* de los Salmos, de los cuales el mejor conservado trata del Sal 37,7-40 y del principio del Sal 45 (4QpSal). El mismo procedimiento se aplica a unos florilegios[21] tomados de varios lugares de la Biblia (4Q n. 174 y 176), y a unas secuencias de textos (4Q n. 175 y 177) a veces agrupados por temas (4Q n. 179-180). El todo demuestra una actividad intensa de re-

flexión sobre las Escrituras para iluminar la experiencia histórica del grupo que vive a la espera de la liberación de Belial.

El estudio de estos textos no está suficientemente avanzado para que podamos fijar su fecha exacta y determinar su(s) autor(es). Pero 4QpNah nos proporciona algunas indicaciones preciosas para la historia de la comunidad, al mencionar por su nombre a dos reyes de Siria: Antíoco (4QpNah = n. 169, fr 3-4, I,3), y Demetrio (id I,1-2); el primero es seguramente Antíoco Epífanes (175-164), y el segundo, Demetrio III (96-88), adversario del asmoneo Alejandro Janeo[22]. El *pesher*, como actualización del texto bíblico, se encontrará en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Act 4, 25-28; 8,32-35), pero sólo de forma ocasional, y no de forma sistemática como ocurre en Qumrán, donde una serie de libros bíblicos enteros se comentan a partir de este género literario. El odio virulento a los enemigos concuerda con el que se ve en algunas páginas de 1QS y 1QM. A este género literario se agrega un documento muy mutilado (11QMelk), que aplica a un futuro liberador, llamado Melquisedec, los textos bíblicos que hablan del año jubilar. La presencia de este nombre en Gén 14 y Sal 110,4 llama, evidentemente, la atención. Dos documentos más, conocidos sólo por publicaciones paralelas[23], oponen a este Melquisedec (= «mi rey es Justicia») otro personaje que llaman Melquireshá (= «mi rey es impiedad).

Las narraciones haggádicas

Vimos anteriormente que los apócrifos (o psedoepígrafos) del Antiguo Testamento, como también algunos libros tardíos recogidos en el canon, recurrían libremente a la forma literaria del relato edificante, o didáctico, o haggádico. Las cuevas de Qumrân nos dan varios ejemplos de ello. Primero, encontramos varias series de obras conocidas por otras fuentes (1Hen, Jub, Testamentos de los Patriarcas), sea que su fecha de composición preceda a la fundación de la comunidad, sea que fueran escritos en ella (caso posible de los *Jubileos).* Un solo libro nos es conocido por fragmentos considerablemente extensos (1QGenAp).

El «Apócrifo del Génesis». El manuscrito muy estropeado de este libro arameo parece haber sido copiado hacia la era cris-

tiana; pero la composición del texto podría remontarse más lejos. La fecha es discutida. Encontramos, sucesivamente, un relato autobiográfico de Lamec que explica el nacimiento maravilloso de Noé (col. I-VI, de las que sólo subsiste la II), un relato autobiográfico de Noé que explica el diluvio (col. VI-XII, reducidas a fragmentos), una repartición geográfica de la división de los pueblos (restos de las columnas XVI-XVII), un relato autobiográfico de Abraham que recubre la materia de Gén 11-13, y finalmente un relato en 3ª persona que recubre Gén 14-15 (final perdido). La última narración amplifica moderadamente el relato bíblico, hasta tal punto que se aproxima al género literario targúmico. Pero las demás, cuyos principios y fines faltan en todos los casos, pueden compararse a los distintos *testamentos* conocidos por otras fuentes. Su relación con las tradiciones recogidas en el *Libro de Henoc* y el de los *Jubileos* es de difícil precisión. Los relatos de Lamec y Noé son paralelos a los textos de *Henoc*[24]. El relato de Abraham tiene afinidades estrechas con los *Jubileos* o con una fuente utilizada por su autor. Pero no depende de la cronología de este libro. Sería pues lógico introducir el *Apócrifo del Génesis* en la categoría de obras presentada anteriormente.

El ciclo de Daniel. Un fragmento de la *Oración del rey Nabunây* (4QOrNab) nos da un paralelo interesante de Dan 4, escrito también en arameo. Más arcaico que Daniel en su presentación de la tradición empleada en este lugar, puede proceder de la diáspora oriental. Tres otros textos relativos al Pseudo-Daniel (4QPsDan^{a-c}) están reducidos a simples fragmentos. Encontramos una evocación del pasado que sigue las líneas generales de la historia sagrada, utiliza la teoría de los cuatro reinos (como Dan 2 y 7) y acaba en el combate liberador. El editor del texto fecharía su composición hacia el año 100 a.C.

Los targumes

Pese al empleo frecuente del hebreo en Qumrân, la tradición de la literatura aramea, común en los apócrifos y representada en la Biblia por el libro de Daniel (Dan 2-7), había tenido ampliaciones en el propio Qumrân. El fin del *Apócrifo del Génesis* (al margen de Gén 14-15) se aproximaba ya al género targúmico,

cuya importancia en la vida sinagogal resulta conocida[25]. Se han encontrado, por lo demás, en la cueva 4, los restos de un *Targum del Levítico*, al parecer muy literal, que no están publicados aún. La cueva 11 ha proporcionado un *Targum de Job*, atestiguado a partir de Job 17,14 por los fragmentos de 38 columnas. La traducción suele ser literal, con algunas glosas o modificaciones interpretativas. Pero el final (Job 42) es mucho más breve que el del TM y distinto del de los Setenta. La tonalidad qumránica del texto se discute[26]. La lengua no permite decidir el debate: se sitúa aparentemente entre la de Daniel y la del *Apócrifo del Génesis*, probablemente del siglo I antes de nuestra era. Es dudoso que la obra fuese compuesta para la lectura sinagogal, como en el caso de los futuros targumes. Quizás se trate del *Targum de Job* proscrito más tarde por R. Gamaliel[27]. De todos modos, el estudio del arameo en la época del Nuevo Testamento se beneficia de la aportación de los textos qumránicos escritos en esta lengua.

Otros textos

Otros textos literarios están representados en los manuscritos, pero su clasificación es tanto más difícil por tratarse, a veces, de fragmentos. En el grupo de *Testimonia* proporcionado por 4QTest (n. 175), el último texto es un salmo apócrifo de Josué. Un poema relativamente bien conservado parece describir, bajo los rasgos de una prostituta, una secta rival de la comunidad esenia (1Q184)[28]. Las *Palabras de Moisés*[29] (1Q22) recapitulan los principales puntos de la ley, cuya obediencia parecía especialmente importante. Un fragmento del *Libro de los misterios*[30] (1Q27) se preocupa cuando menos de las «sectas del futuro», lo que le acerca al género apocalíptico. Este último está representado por una obra importante de la que existen varios manuscritos (cf. ya DJD, t. 3: 2Q24 y 5Q15): la *Descripción de la nueva Jerusalén*. Un manuscrito entero de la cueva 11 está aún por publicar[31]. En relación con Ez 40-48, el autor describe una ciudad ideal en la que todo, incluso las medidas de longitud, tiene un valor simbólico: esta descripción de la nueva Jerusalén no puede fecharse aún, pero representa una forma literaria a la que se vinculará Ap 21.

El texto más enigmático tal vez sea una serie de horóscopos (4Q186) que parecen depender de la fisiognomonía y la astrología[32].

El volumen de cobre

Dos volumen de cobre, que forman un solo documento, se encontraron en la entrada de la cueva 3. El texto, grabado con buril sobre láminas de cobre, enumera los escondites de unos sesenta tesoros, que representan una considerable cantidad de oro, plata e incienso. La oxidación del cobre hace difíciles descifrar el documento, hasta tal punto que las dos ediciones de Milik y Allegro llevan, a veces, lecturas muy distintas. Uno se pregunta si se trata de tesoros reales o puramente imaginarios. Además, no es seguro que el documento sea de origen qumránico. Podría resultar que estas sumas considerables representen las ofrendas vertidas en el tesoro judío entre las dos rebeliones del año 70 y 135. La lengua es un hebreo evolucionado emparentado con el de la *mishna*.

Apéndice: las demás cuevas del desierto de Judá. Además de los descubrimientos de Qumrân, que abarcan un período que va de 150 a.C. a 68 de nuestra era, otras grutas han proporcionado asimismo documentos importantísimos. 1) En Masada, se ha encontrado un manuscrito del Sirácida (Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Massada*, Jerusalén 1965) y uno de la *Liturgia angélica*, antes presentado. 2) En las cuevas de Murabb'ât se han encontrado una serie de textos editados en DJD, vol. 2: estos archivos proceden de los combatientes de la segunda revuelta (132-135 d.C.); están escritos en hebreo, en arameo, alguna vez incluso en griego o latín. De ahí procede probablemente un volumen griego de los profetas menores publicado por D. Barthélemy (*Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963). 3) Las cuevas de Naḥal Ḥéver han dado una importante documentación arqueológica (Y. Yadin, *The Finds from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalén 1963), y una documentación literaria de gran importancia, que completa la de Murabba'ât; está parcialmente publicada en IEJ (1962 y 1963). 4) Las cuevas de Khirbet Mird han proporcionado fragmentos del AT y del NT, escritos en criptopalestino y copiados hacia el siglo VI (cf. C. Perrot, en RB 20 [1963] 506-555)[33].

El pensamiento de Qumrân

El pensamiento religioso de Qumrân

La característica principal de la Comunidad de Qumrân parece ser la fidelidad: fidelidad a Dios y a su voluntad: fidelidad a la alianza renovada en toda su pureza; fidelidad a la ley de Moisés observada sin compromiso alguno; fidelidad al mensaje de los profetas finalmente bien entendido; fidelidad a los sumos sacerdotes legítimos de la familia de Sadoq; fidelidad al calendario solar tradicional. Desde este punto de vista, el pensamiento de Qumrân es esencialmente el pensamiento del Antiguo Testamento, con su teocentrismo vigoroso y un desarrollado sentido de la Gloria de Dios. En Qumrân, se pone en práctica la ley judaica con una lealtad intransigente, sin ninguno de los subterfugios admitidos por la casuística de los escribas. No obstante, algunas desviaciones inconscientes falsean alguna perspectiva. Se insiste mucho en el odio de Dios hacia los pecadores, y se piensa exterminarlos hasta el último. Se acentúa la importancia de la pureza ritual, y se impone a todos la pureza prevista para el sumo sacerdote, cuando oficiaba en el día de las expiaciones. Se consideran como inválidas y culpables las ceremonias litúrgicas realizadas por pontífices ilegítimos según un calendario lunar no tradicional y, en consecuencia, se rehuye el templo de Jerusalén. Se espera con impaciencia la liberación militar que exterminará los hijos de las tinieblas, pero no se reserva al «Consagrado» descendiente de David sino un papel subordinado al del «Consagrado» descendiente de Aarón. Imaginan que esta liberación, al librar la tierra de todos los gentiles y todos los judíos transgresores de la alianza, será un retorno a la vida paradisíaca. Se desarrolla considerablemente la angelología, y se insiste en la influencia de los ángeles y los demonios en el corazón del hombre y en el desarrollo de los acontecimientos históricos. Se rebasan incluso las posiciones del Antiguo Testamento propiciando la puesta en común de los bienes y prohibiendo la poligamia y el divorcio. En la práctica, la vida austera de la gente de Qumrân merecía ampliamente la admiración de Plinio el Viejo y de Flavio Josefo, pues se inspiraba en una piedad sincera y vale-

rosa. La vida espiritual de Qumrân es, tal vez, la flor más bella del judaísmo.

De Qumrân al Nuevo Testamento

La teología esencialmente bíblica de Qumrân alimentaba, pues, en los miembros de la comunidad, aspiraciones morales y espirituales altísimas. El constante estudio de las Escrituras suscitaba en ellos un gran fervor religioso. Los estudiosos se han preguntado si no se daban vestigios de influencias extrañas. Si se trata de influencias griegas, hay que admitir que la xenofobia violenta del grupo, nacida en plena reacción contra la helenización de Judea, no constituía justamente un clima propicio. En cuanto a influencias iránicas, éstas tal vez sean perceptibles en algunos rasgos de los apocalipsis conservados y leídos en Qumrân. Pero se sitúan, en este caso, en la época premacabea, antes de la fundación de la propia comunidad.

Las relaciones con el Nuevo Testamento son reales, pero no hay que exagerarlas. El esenismo no constituía, en el judaísmo, más que una corriente entre otras, tal vez la más alejada del evangelio en puntos tan capitales como la universalidad de la salvación y la actitud frente a las reglas de pureza legal. Quedan contactos posibles en materia de conducta práctica: retiro al desierto, continencia, búsqueda de la pobreza, puesta en común de los bienes. Quedan asimismo paralelismos en el terreno de la expresión literaria: así el uso de expresiones como «misterio», «suerte», «Belial», «hijo de la luz», etc. Al respecto, el Nuevo Testamento pudo tomar libremente préstamos tanto de la corriente esenia como de la corriente farisea. La documentación directa sobre esta corriente de pensamiento que arrastraba a las almas generosas no debe descuidarse. Pero permite también medir qué correcciones tuvieron que operarse en una mentalidad que podía derivar hacia extremos de belicismo religioso o de juridicismo inhumano.

En tiempos de la primera rebelión judía, una serie de esenios entraron en el movimiento: Josefo cita a cierto Juan el Esenio entre los cabecillas de los revoltosos (*Guerra judía* 2,20,4, § 567; 3,2,1, § 11; 3,2,2, § 19). La presencia de obras qumránicas en la sinagoga

de Masada, arruinada en 74, confirma esta toma de posición política. Así se explica la ruina de los edificios de Qumrân en 68. ¿Se dio una supervivencia del grupo, eventualmente en forma de secta? El problema se discute, como se discute también la influencia esenia en el judaísmo de la diáspora. Se ha sugerido, por ejemplo, que las creencias combatidas por san Pablo en Colosas (Col 2,16-17) podrían tener alguna relación con la tradición qumránica [34]. ¿Debe admitirse que algunos miembros del antiguo partido religioso pudieron evolucionar luego hacia la corriente gnóstica? [35] La parte de hipótesis es demasiado grande para que pueda afirmarse algo cierto. Una sugerencia más verosímil vincula a la corriente salida de Qumrân al autor cristiano de los poemas llamados *Odas a Salomón* [36]. En todo caso, Qumrân proporciona una información insustituible sobre el judaísmo anterior al 70 y sobre la práctica de las lenguas hebrea y aramea en la Judea de los tiempos de Jesús y los apóstoles.

LOS MOVIMIENTOS BAUTISTAS

por C. Perrot

En el siglo I de nuestra era, antes de la ruina del templo, el judaísmo está aún muy diversificado, por más que los escribas vinculados a las ligas fariseas de pureza ejerzan una fuerte influencia en las sinagogas. Al lado de los partidos religiosos que agrupan sobre todo a selecciones intelectuales y espirituales, como fariseos y esenios, se sabe de la existencia de movimientos religiosos con cierta influencia sobre el pueblo humilde de Palestina. Como en el mundo helenístico, donde existían grupos de toda especie en búsqueda de la salvación, se daban también en Palestina movimientos populares de despertar religioso, que anunciaban la proximidad de la salvación escatológica. Y cuando las reglas de pureza ritual tendían más bien a encerrar en sí mismas las ligas fariseas de pureza y *a fortiori* los conventículos esenios, se muestra aquí, por el contrario, la preocupación por anunciar la salvación *a todos* mediante el rito bautista de la sumersión o inmersión en el agua viva, con inclusión del grupo despreciado de los «pecadores» e incluso de los paganos (Lc 3,7-14). Pero

las literaturas populares difícilmente atraviesan los siglos: nuestra documentación sobre los medios pobres afectados por el bautismo es defectuosa, a excepción, evidentemente, del movimiento totalmente transfigurado por la persona de Jesús, o incluso de algunos grupos mandeos existentes todavía en la actualidad en Irak e Irán.

En el fenómeno bautista hay que distinguir, sin duda: 1) de un lado, los dos grupos, aunados cada uno alrededor de un dirigente: Juan llamado el Bautista, como subraya expresamente Flavio Josefo, y Jesús que, también él, bautiza o hace bautizar (Jn 3,22; 4,1-2); 2) de otro lado, prácticas bautistas que se iban multiplicando en el pueblo sin provocar siempre la constitución de grupos bien definidos o muy sólidos.

Sobre Juan Bautista [37], recordaremos solamente las indicaciones auténticas y preciosas proporcionadas por Josefo (*Antigüedades judías* 18,5,2, § 116-119): este predicador popular invitaba a unos a estar «unidos en el bautismo», y provocaba el entusiasmo de los demás hasta tal punto que Herodes Antipas temió una revuelta. Inútil recordar la existencia del grupo de Juan, así antes como después de su muerte (Mc 6,29). Este grupo reaparece en Act 18,25 y 19,1-5. Suscitará finalmente la reacción cristiana (así en Juan el Evangelista), cuando algunos juanistas no dudaban en considerar al Bautista como un mesías.

Fuera del grupo juanista y su concurrente cristiano, se sabe de la existencia de prácticas bautistas en el medio judío. Así el extraño Banous, del que habla Josefo en su *Autobiografía* (§ 11) utilizaba frecuentes abluciones de agua fría de día y de noche. La *Tosefta* (= tradición paralela a la *Mishna)*, en su tratado *Yedaim* 2,20, menciona a los «bautistas de la mañana»; la indicación será recogida en los dos talmudes, tratado *Berakhôth.* En el siglo II todavía, Hegesipo habla de los judíos hemerobautistas o bautistas cotidianos, y también de los masboteos, nombre procedente de un radical que significa asimismo bautizar, como el de los sabeos, otro grupo bautista. Justino (*Diálogo con Trifón* 80), y más tarde Epifanio (*Panarion* 19,5,6-7) señalan a estas sectas judías establecidas al este del Jordán. Epifanio señala su existencia antes de la ruina del segundo templo. En su convergencia y divergencia a un tiempo, estos testimonios judíos y patrísticos no per-

mite dudar de la existencia de tales movimientos, que no tardaron a caer en el olvido.

Un grupo de tipo bautista subsiste todavía en la actualidad, a saber los mandeos. Varios de sus libros, de fecha más tardía, cierto es, nos son conocidos: citemos solamente el *Ginza*, o Tesoro, el *Libro de Juan* (Juan Bautista) y numerosas piezas litúrgicas. Después de los estudios de Lidzbarski y de Reitzenstein, que desencadenaron a principios de siglo lo que se ha dado en llamar «la fiebre mandeana», las posiciones críticas son hoy más mesuradas (así en K. Rudolph y E.M. Yamauchi [38]); los trabajos de R. Macuch y de E.S. Drower reclaman, sin embargo, una renovación de los estudios mandeanos. En una palabra, puede verse en el madeísmo un brote gnóstico mesopotámico que, de una parte, toma su origen, o al menos tuvo sus contactos, de los antiguos grupos bautistas jordanos (los premandeanos). En la literatura johánica los paralelos mandeos son especialmente importantes.

Resumamos el problema planteado por esos diversos movimientos. El rito bautista de la zambullida en el agua viva (cf. 2Re 5,14), rito reiterable en algunos grupos, parece muy distinto de las abluciones de pureza practicada por los fariseos en las pilas de agua purificada. Este rito difiere asimismo de lo que se llamará «bautismo de los prosélitos», pero solamente a partir del siglo I. El rito bautista está más directamente ligado a la idea del pecado que hay que borrar ante la proximidad de la era escatológica. Por lo demás, ya en el NT (cf. Act 7,40-50), en los mandeos, en los grupos señalados por los padres de la Iglesia (hemerobautistas, masboteos, sabeos), el motivo anticultual queda fuertemente subrayado: el templo, en cuanto lugar de los sacrificios cruentos, se rechaza. Se entiende así la importancia de la cuestión bautista, tanto para el estudio de los distintos judeocristianismos como para penetrar mejor en el pensamiento y la acción de Jesús. ¿Hay que recordar la libertad de este último acerca de las abluciones de pureza [39], su actitud ante la clase impura de los pecadores y su actitud acerca del templo (Jn 2,14-19; Mc 13,1s y 14,58), sin hablar del título de *nazoreo* que varias veces se le da (Jn 19,19)? Esta palabra, distinta de nazareno o proveniente de Nazaret, designa probablemente a Jesús como bautista, al igual

que los bautistas judíos y mandeos llamados también *nazaraioi* o *nazârayyâ*, eso es, observantes o guardianes.

II

EL JUDAÍSMO DE LENGUA GRIEGA

por P. Grelot

DATOS HISTÓRICOS

Las comunidades judías de la diáspora

Origen y extensión de la diáspora

No vamos a examinar aquí el origen de la diáspora judía: realizada de hecho a partir del exilio de Babilonia, se desarrolló en tiempos del imperio persa estructurándose poco a poco. La mutación cultural desencadenada en todo el Oriente medio por las conquistas de Alejandro hizo entrar inmediatamente a sus comunidades locales en el mundo helenístico, sin perder, por ello, su originalidad judía. Sin embargo, a nivel lingüístico, las diferencias se acentuaron progresivamente entre la diáspora oriental de Babilonia e Irán, donde seguramente predominaría el uso del arameo, y la diáspora occidental de Egipto, Siria, y los alrededores mediterráneos, donde el griego pasó a ser la lengua común. Palestina era al respecto un lugar de encuentro donde la cultura griega ejercía una influencia real, por más que ordinariamente se hablase arameo y hebreo[40], habiendo el hebreo reconquistado su predominio con el renacimiento nacional de la época asmonea. Aquí dejaremos de lado los problemas propios del judaísmo palestino, salvo en lo referente a la literatura de lengua griega surgida en él, y nos fijaremos en la diáspora occidental de lengua griega.

En Egipto seguramente existieron colonias militares de origen judío desde el reinado de Ptolomeo I (323-283). Pero esta población se desarrolló durante los siglos siguientes[41], ora en el campo, donde los judíos estaban reagrupados en pueblos, ora en Ale-

jandría, donde ocupaban barrios enteros. El régimen de las cleruquías [42], que aseguraba parcelas de tierra a las familias de los soldados, en parte proporcionaba la base de su vida material. Alrededor de los grupos así constituidos se reunió progresivamente una población de comerciantes y funcionarios que hacían carrera en la administración real. El número de judíos en Egipto en tiempos del Nuevo Testamento es difícil de evaluar con certeza. Filón *(In Flaccum* 43) habla de un millón, lo que representaría una octava parte de la población total; pero la cifra posiblemente sea exagerada. Es seguramente a partir de Alejandría que se formó la colonia instalada en Cirenaica, y luego las que llegaron hasta Sicilia e Italia. Por otro lado, las comunicaciones fáciles entre Palestina y Siria, ora por mar, ora por vía terrestre, facilitaron la fundación de comunidades locales en Damasco y Antioquía, en todo el Asia Menor, en las islas del mar Jónico, en Macedonia y en Grecia [43]. La lista dada en 1Mac 15,22-24 alude efectivamente a todos estos lugares de población judía desde el siglo II a.C.; la de Act 2,9-14 la confirma en líneas generales añadiéndole la diáspora oriental.

¿Se puede, sobre esta base, evaluar la población total del mundo judío en el imperio romano al inicio de nuestra era? Las opiniones de los historiadores difieren por completo [44]. En cuanto a Palestina las cifras oscilan entre 500 000 y 1000 000 de habitantes, los no judíos incluidos. En cuanto a la diáspora, la cifra de 7000 000 de judíos no se da más que partiendo del testimonio un tanto sospechoso del sirio Bar Hebraeus del siglo XIII. De todos modos, el número fue importantísimo, al parecer [45]. Varios factores contribuyeron a su aumento. El culto de los valores familiares y la preocupación por la fecundidad eran muy vivos entre los judíos, en una época en la que el mundo grecorromano atravesaba una crisis de natalidad a la que la legislación intentaba poner vanamente remedio [46]. Además, en los matrimonios mixtos, los hijos de madre judía se agregaban por derecho a Israel, a condición de ser circuncisos y educados según la ley; inversamente, las madres de origen extranjero solían seguir la religión de sus maridos y se asimilaban muy pronto. En fin, el estatuto privilegiado de los judíos en los reinos helenísticos y luego en el imperio romano podía hacer envidiable la agregación a Israel para muchos fenicios y sirios, que les eran afines por

su lenguaje [47]. Fuera de Egipto, donde existían colonias agrícolas, la mayoría de las comunidades locales residía en las ciudades. Mas entre aquellas implantaciones dispersas y Jerusalén, lugar del templo y residencia del sumo sacerdote, existían vínculos estrechos y una constante circulación de transeúntes, especialmente en ocasión de las peregrinaciones.

Estatuto jurídico y organización de los judíos

Para comprender el estatuto jurídico de los judíos hay que tomar en consideración dos puntos. Primero, la ley de Israel era oficialmente reconocida por los estados. En tiempos de Esdras, comisionado por las autoridades persas para fijar esta ley, pasó a ser la base de un estatuto que convertía a los judíos en un pueblo protegido, que disfrutaba de autonomía interna desde los puntos de vista cultual, cultural, lingüístico, jurídico, social. Excepto los asuntos políticos que dependían de la cancillería real en exclusiva: Israel era una nación incorporada al imperio, a la que sólo le faltaba el apoyo de un Estado [48]. El sumo sacerdote era a un tiempo su jefe religioso, el guardián de su derecho, el garante de su lealtad y, en definitiva, su etnarca, para emplear un término que se utilizará en la época macabea (1Mac 14,47; 15,1-2). El estatuto así definido pasó automáticamente al imperio de Alejandro y a los reinos que le sucedieron, salvo en tiempos de Antíoco Epífanes, que fracasó en su intento y provocó el renacimiento temporal de un Estado judío [49]. El mismo estatuto, por medio de algunas adaptaciones secundarias, siguió luego definiendo la situación de los judíos, tanto en el imperio parto como en el imperio romano [50].

El carácter internacional de la civilización helenística, siempre tan preocupada por respetar las libertades de las naciones y las ciudades [51], facilitaba el mantenimiento de esta autonomía. Mas el hecho de su dispersión le confería un aire particular [52]. Fuera del hogar nacional sito en Palestina, los judíos eran jurídicamente, como todos los miembros de las demás naciones, extranjeros (ξένοι) de nacionalidad judía, que podían obtener el derecho de residencia (πάροικοι) convirtiéndose en metecos (μέτοικοι), en el sentido no peyorativo del vocablo. Tenían el estatuto de colonos

(κάτοικοι) allí donde poseían tierras a título militar. Pero su autonomía legislativa les permitía en todas partes no sólo reagruparse y hacer respetar sus derechos, sino incluso administrarse a sí mismos ejerciendo, en las ciudades de tipo griego, un verdadero πολίτευμα yuxtapuesto a las instituciones locales. Estrabón, citado por Flavio Josefo (*Antigüedades judías* 14,7,2, § 117) menciona a un etnarca al frente de la numerosa comunidad de Alejandría. Pero a partir de 12-10 a.C., Augusto lo sustituyó por un senado (γερουσία) que administraba los intereses de los judíos (cf. Filón, *In Flaccum,* 74); sus miembros tenían condición de magistrados (ἄρχοντες), entre los cuales cabe citar el presidente del senado, el jefe de la sinagoga, los consejeros y el secretario. Esta municipalidad libre tenía su propio tribunal, a un tiempo civil y religioso, puesto que la *torah* regulaba ambos dominios. Alejandría, donde residía la comunidad más considerable fuera del hogar palestino, no se hallaba sola en este caso. En varias otras ciudades encontramos huellas de la misma organización, supuesta por Lucas en los *Hechos de los apóstoles* (Lc 9,1-2; 18,12-15). Así se explica la dualidad de las poblaciones, judía y pagana, encontradas en todos los países por los predicadores cristianos.

Agrupados alrededor de sus lugares de oración (προσευχή), donde se reunían para la oración y el estudio de la ley, los judíos formaban en todas partes grupos compactos, en contacto con la población pagana para las necesidades de la vida corriente, pero viviendo aparte por motivos religiosos y nacionales. Estos lugares [53], que tenían un estatuto oficial ante el derecho romano, eran numerosos. En Egipto, podían tener el privilegio del derecho de asilo, al igual que los templos paganos. A falta de un edificio funcional, se reunían al aire libre (cf. Act 16,13). El jefe de sinagoga (=asamblea), calificado por su ciencia sobre las Escrituras, presidía el acto del culto. Era asistido por ancianos, algunas veces por sacerdotes que residían fuera de Palestina, eventualmente por un lector traductor de las Escrituras. Esta organización era estatutaria: el culto y las observancias eran, pues, protegidas por la autoridad administrativa de los poderes políticos. Eso permitía resolver las dificultades eventuales, como las que derivaban de la práctica del sábado por los judíos encuadrados en el ejército [54]. La vida judía, ritmada por el sábado y las fiestas, difería nota-

blemente de la que se desarrollaba en las ciudades paganas, que seguían otros calendarios e ignoraban tales usos. A partir del momento en el que el culto del emperador fue introducido por el senado romano como señal de lealtad cívica, el derecho de prescripción operó en favor de los judíos para dispensarles del mismo, pues su culto propio tenía cuando menos el estatuto de *religio licita*. El impuesto de medio siclo percibido en favor del templo se transportaba todos los años a Jerusalén, confiado a un mensajero peregrino: el derecho imperial le protegía, como vemos en el caso de Flaco, gobernador de Asia, defendido por Cicerón (62-61) [55]. Fuera de las sinagogas, el templo edificado por Onías IV en Heliópolis (Josefo, *Antigüedades judías* 13,3,1; § 62-67) para las necesidades de una colonia militar, nunca desempeñó sino una función menor en la comunidad de Egipto [56]. Importa subrayar un último punto. Sin perder su nacionalidad y su estatuto, los judíos adinerados o influyentes podían adquirir el derecho de ciudadanía en las ciudades en las que residían. En la época del imperio romano, esta posibilidad se extendió al estatuto de ciudadano romano, envidiado entre todos: los *Hechos de los apóstoles* lo mencionan a propósito del proceso a san Pablo en Jerusalén (Act 22,25-29). Tal derecho garantizaba a los judíos una protección más eficaz por parte de las autoridades. Además, ciertas colonias locales eran beneficiarias de exenciones locales y privilegios en razón de los servicios prestados a las colectividades provinciales o municipales.

Las relaciones con el medio helenístico

El judaísmo helenizado

La helenización de Oriente había superpuesto gradualmente el uso de la lengua griega a todas las lenguas locales, especialmente en los medios urbanos y en los puertos, y había provocado un sincretismo religioso en el que todas las tradiciones cultuales tenían cabida adaptadas a la modernidad. La penetración helenística en Palestina había provocado la grave crisis de la época macabea [57]. En la diáspora, la situación se presentó de modo un tanto distinto. En Egipto es donde podemos seguir más fácil-

mente su evolución. La inmigración numerosa llegada desde los tiempo de Ptolomeo I planteó rápidamente una serie de problemas a la administración, en la medida en que los soldados judíos atrincherados tras su ley podían ser objeto de varias exenciones. Sus colonias locales perdieron rápidamente el uso de la lengua hebrea, por más que su organización sinagogal funcionase regularmente. Por todas esas razones, resultó necesario disponer de una traducción oficial de la ley que hiciera fe, así ante las autoridades administrativas como en el culto sinagogal. La traducción de la *torah* bajo Ptolomeo II (285-246) respondía a esta doble necesidad [58], pues tradujo, a su modo, una especie de ósmosis entre la cultura helenística, vehiculada por la lengua griega, y la tradición judía, que mantenía toda su originalidad.

A partir de Alejandría, la *torah* en lengua griega se difundió por toda la diáspora. Así la helenización del judaísmo pudo proseguir cada vez con mayor hondura, respetando lo esencial de la fe y evitando, en consecuencia, todo sincretismo religioso, pero también asimilando progresivamente una serie de valores de que era portadora la civilización ambiental. Resulta un hecho muy significativo que la diáspora no haya dejado, salvo alguna excepción, sino monumentos de estilo griego. Numerosas inscripciones funerarias evocan, al modo de los griegos, el destino de los difuntos, mientras que los símbolos de origen helenístico pasan a la decoración de los monumentos [59]. Alejandría era un centro intelectual propicio para el encuentro entre el pensamiento judío y la filosofía popular poco unificada, en un mundo en fermentación en el que el viejo fondo egipcio proporcionaba al pensamiento griego temas religiosos rápidamente asimilados [60]. Veremos, más adelante, que este encuentro dio origen a una literatura judía de expresión griega. Los judíos descubrieron en el platonismo medio y en el estoicismo ideas sobre Dios, el hombre y el cosmos, que les pareció posible armonizar con las concepciones salidas de la Biblia. Los letrados se abrieron a estos horizontes nuevos. El resultado fue un enriquecimiento de la reflexión judía en los campos filosófico, ético y espiritual. Se halló asimismo una nueva forma de leer y explicar los textos bíblicos recorriendo a la alegoría, al igual que hacían los medios estoicos y pitagóricos respecto a los textos de la Grecia clásica. Al principio de nuestra era, Filón de Alejandría no será un caso aislado, sino que repre-

sentará evidentemente una cumbre intelectual en el pensamiento del judaísmo helenizado[61].

Sería no obstante abusivo oponer este judaísmo al palestino, como si no hubiese existido una profunda comunicación entre ambos. La institución judía mantenía su cohesión interna. De un lado, los partidos religiosos que constituían el fermento de las masas judías en Judea y en Galilea tenían ramificaciones en la diáspora. Según Act 22,3, el futuro san Pablo había nacido en Tarso de Cilicia antes de ser educado en Jerusalén (cf. Act 9,30, donde vemos a Pablo volviendo hacia Tarso después de su conversión). Pues bien, él se presenta como «hebreo (de lengua) hijo de hebreo[62], y en cuanto a la ley, fariseo» (Flp 3,5): entrevemos ahí la irradiación lejana del fariseísmo de Judea. Por otro lado, los terapeutas del lago Mareotis, descritos por Filón[63], están explícitamente vinculados por él al movimiento esenio: éste, pues, se había extendido hasta Egipto. En cambio, la gente de la diáspora tenían en Jerusalén sus propias sinagogas, como lo demuestran las alusiones de Act 6,9 a los judíos helenistas de Cirene, de Alejandría, de Cilicia y Asia. Ahora bien, estos helenistas podían mostrarse tan intransigentes como los palestinos en cuestiones de tradición (Act 9,29). Sea como fuere, los primeros misioneros del evangelio hallarán en las comunidades de la diáspora el punto de partida de su predicación (Act 11,19; 13,14; 14,1; 16,12-13; 17,1-2; 17,10.16; 18,4; 19,8). También hallarán una oposición igual a la de las autoridades judías de Judea. Su propia predicación tomará otro estilo, a partir del momento en que se dirigirá a oyentes helenizados: tenemos ejemplos de ello en las cartas de san Pablo, en las alusiones al alejandrino Apolo (Act 18,24-28; cf. 1Cor 1,10-4,21 *passim)* y en la epístola a los Hebreos.

Proselitismo y antisemitismo

Vimos anteriormente que la preocupación proselitista era muy marcada en el judaísmo palestino. Más aún lo era en la diáspora, pues las comunidades locales podían aumentarse gracias a conversiones individuales o familiares. La irradiación de un culto muy espiritualizado, en el que las reuniones comunes no implicaban sacrificio alguno y excluía las imágenes divinas, con una

concepción de Dios muy sólida y altísima que integraba de buenas a primeras lo mejor de la reflexión filosófica, de una moralidad muy superior a la de los medios paganos y articulada en reglas de conducta precisas, ejercía una atracción innegable en los hombres y mujeres sumidos en una civilización en crisis. Las sinagogas y lugares de culto eran todavía bastante abiertos, y los paganos que se adherían al monoteísmo podían tomar parte en las reuniones de oración (cf. Act 17,4). Muchos no salían de este primer estadio de la conversión que les integraba a los «temerosos de Dios». Ir más lejos, aceptando todas las prácticas de la ley y, en los casos de los varones, la circuncisión, era entrar en la nación judía y ser solidario de la misma desde todos los puntos de vista [64]. Ello podía entrañar consecuencias enojosas en el plan material y social, por más que la solidaridad judía valía para todo entre miembros de la institución, ya fuesen judíos de raza o «recién llegados» (=prosélitos).

En contrapartida, ciertos movimientos de hostilidad hacia los judíos cundían ya entre las masas paganas, por lo general de forma sorda, y a veces en forma de explosiones violentas. Los satíricos latinos de la época no paraban con sus bromas sobre la circuncisión, el sábado y las abstenciones alimenticias. Las acusaciones de ateísmo apuntaban deliberadamente contra este pueblo único en su género que no adoraba a los dioses de todos los demás y cuyo culto sinagogal no implicaba sacrificios. El carácter nacional de la religión judía contribuía asimismo a hacerla sospechosa: ¿no sería un indicio de solidaridad cerrada que podría actuar eventualmente contra el estado o la administración local? [65]. Desde el siglo III a.C. las leyendas recogidas por el sacerdote egipcio Manetón sobre los orígenes del pueblo judío manifiestan una hostilidad larvada. A principios del siglo I a.C. Posidonio de Apamea explica el sitio de Jerusalén bajo Antíoco VII, en tiempos de Juan Hircano (135-34), por la legítima aversión del rey para con un pueblo que concentra el odio de los demás pueblos. Los sarcasmos de Horacio (*Sátiras* 1,8,60), de Persio (*Sátiras* 5,176-188), de Petronio (fragmento 37), de Marcial (*Epigramas* 4,4; 7,30 y 35; 11,94), de Juvenal (*Sátiras* 6,542-47; 14,96-105), coinciden con las menciones desdeñosas de Cicerón, Tácito, y las críticas de Apión, Celso y Porfirio [66]. No hay que extrañarse, pues, de las matanzas de judíos que estallaron en algunos lugares. En

Alejandría (38 d.C.), habrían perecido, al decir de Josefo, unos 50 000 judíos. Pues bien, había sido fomentado por el gobernador Flaco y los nacionalistas locales[67]. Una embajada dirigida por Filón (40-41) y apoyada por Agripa II fracasó en vida de Calígula, y sólo la *Carta de Claudio a los alejandrinos* (42) consiguió restablecer la situación[68]. Pues bien, no se trata de un episodio aislado. En el momento de la gran revolución del 66, se produjeron matanzas de judíos en Cesarea, en Antioquía y en otras ciudades del imperio[69].

Tal es el clima psicológico que debe tenerse en cuenta para comprender ciertos aspectos de la misión cristiana: por parte de los judíos helenizados, fue acogida de una forma mitigada que hacía esperar la hostilidad declarada; por parte de los paganos cultivados y las masas apegadas a sus costumbres religiosas, se produjo una desconfianza instintiva hacia esta «detestable superstición» (Tácito), más o menos solidaria con el judaísmo en el marco del cual había nacido. Pero no hay que cargar demasiado las tintas: la mezcla de ideas y corrientes religiosas en el mundo greco-romano iba acompañada también de una sorda inquietud en buen número de espíritus, de tal modo que el fermento evangélico podía encontrar terreno apto para recibirlo.

LITERATURA DEL JUDAÍSMO HELENÍSTICO

La inserción del judaísmo alejandrino en el marco cultural del helenismo tuvo como primera consecuencia un trabajo de traducción harto importante. No sólo las oraciones corrientes fueron traducidas (en particular el *shema')* sino también los textos bíblicos necesarios para la lectura sinagogal. El carácter oficial de la ley hizo que fuese traducida antes que nada. Luego vinieron los libros proféticos y los Salmos, leídos o cantados en la liturgia. Los demás libros «recibidos», como constituían autoridad, fueron siguiendo poco a poco, en fechas harto difíciles de precisar. La leyenda de los 72 ancianos referida a la *torah* en la carta de Aristeas y en Filón[70], no cubría en principio la traducción de los demás libros «canónicos» (=que hacen autoridad); pero el nombre de *Setenta* se dará más tarde al conjunto de esta antigua versión griega. Nótese que se trata de una versión interpretativa, a veces

abreviada (Job), con mayor frecuencia amplificada (Isaías) o incluso totalmente refundida (Ester). Además, nuevos libros fueron escritos en griego, en una relación bastante íntima con el uso sinagogal (Sab, 2Mac y quizás el final de Bar). No puede decirse, sin embargo, que al entrar en nuestra era existiesen dos «cánones» (o listas oficiales) distintas en Palestina y en Alejandría: en ambos lados la lista de los libros en uso seguía abierta; pero no todos disfrutaban del mismo crédito ni tenían la misma utilidad práctica. El judaísmo alejandrino fue, por lo demás, muy acogedor para con las demás producciones palestinas: la mayor parte de los apócrifos (o pseudoepígrafos) nos han llegado a través de él. Es posible que algunos de ellos fuesen traducidos poco tiempo después de su composición. De este modo, la influencia de los medios pietistas, apocalípticos, fariseos y esenios, se hacía sentir en el seno del helenismo.

No obstante, los autores judíos se dejaron influir poco a poco por su medio cultural hasta adoptar sus modos de expresión literaria: en historia, en reflexión moral y filosófica, en poesía incluso. Al mismo tiempo, cierto número de obras escaparon al anonimato (o a la pseudonimia) que caracterizaba a no pocas producciones palestinas, canónicas (Daniel) o no (Henoc, etc.). La abundancia y diversidad de esta literatura, conservada fragmentariamente en buena parte, no permite apenas clasificarla en dos categorías: los apócrifos (o pseudoepígrafos) y los demás libros, de autores conocidos o desconocidos. Mejor será examinar los distintos dominios en que todos los escritos se reparten, teniendo en cuenta los gustos de la época. Desde este punto de vista, cierta frontera separa la historia y la novela, algo que la literatura helenística también conoce. Mas los historiadores acogen sin dificultad todos los relatos legendarios relativos a la antigüedad, y los novelistas no se distancian de los moralistas cuando se preocupan por la edificación. Los apologistas tanto pueden escribir relatos edificantes como panfletos. La clasificación aquí adoptada responderá, pues, únicamente a necesidades prácticas, para hacer ver las afinidades entre ciertos autores.

La tradición de los historiadores

El tercer libro de Esdras

El *tercer Libro de Esdras* es una compilación histórica basada en el texto de 2Par 35,1-36,21; Esd 1,1-10,44; Neh 7,72*b*-8,12. El conjunto gira alrededor de la vuelta del exilio, exaltando finalmente al personaje de Esdras y su obra. El orden de los capítulos de Esdras es objeto de manipulación. Además, un largo período haggádico introduce en la trama del relato la leyenda de Zorobabel (3Esd 3,1-5,6): en el curso de un festín en el palacio del rey Darío, el joven príncipe judío demuestra victoriosamente que lo más fuerte en este mundo es la verdad, entendida en el sentido bíblico del vocablo. Este pasaje da al libro un carácter de propaganda innegable. Los críticos vacilan en cuanto a la composición del fragmento: unos lo consideran traducido de una lengua semítica (C. Torrey, R.H. Pfeiffer), otros lo consideran escrito directamente en griego (O. Eissfeldt). Al mismo tiempo, se preguntan si el compilador utilizó una versión ya existente de la obra del Cronista (1-2 Par, Esd, Neh), o si realizó personalmente la traducción de las páginas que utilizaba. Es decir: el origen y la fecha del libro constituyen un problema. El parentesco de la lengua con la de los Setenta de Daniel y Ester hace pensar que a mediados del siglo II, lo más temprano. La traducción literal de la obra del Cronista, más tardía, se debería al Pseudo-Teodoción, al que se le atribuye, asimismo, una segunda versión griega de Daniel. Esta historia apologética que glorifica la obra de Esdras quiere, sin duda, reforzar la autoridad de las instituciones judías y subrayar su valor. Disfrutó de gran crédito entre los escritores cristianos de los primeros siglos hasta que se produjo la reacción de san Jerónimo en favor de la *Veritas hebraica*.

Historiadores judíos helenísticos

Así como el sacerdote Beroso había compilado sus *Chaldaica* bajo Antíoco I (285-261) y el sacerdote egipcio Manetón había escrito sus *Aegyptiaca* bajo Ptolomeo II (285-246), igualmente los escritores judíos (¿o samaritanos?) contaron la historia de su nación desde los orígenes para

exaltar los méritos ante el público helenístico[71]. Alejandro Polihistor[72], compilador griego del siglo I, recogió algunos extractos, utilizados por Flavio Josefo y luego por Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica*. La obra del Polihistor *Sobre los judíos* resulta ser así una fuente esencial para conocer la exaltación del pueblo judío por medio de su historia antigua, tal como se practicó en el marco alejandrino. Demetrio escribió bajo Ptolomeo IV (222-205) un libro *Sobre los reyes de Judea* (título indicado por Clemente de Alejandría); mas los extractos conservados afectan a la historia de los patriarcas y Moisés: las tradiciones bíblicas son ampliadas con leyendas. Eupólemo[73], que se supone escribió hacia 158, había compuesto un libro *Sobre los judíos*, tan atento como el anterior al establecimiento de la cronología, pero aún más apologético, puesto que Moisés pasaba por inventor del alfabeto e instructor de los fenicios (*Preparación evangélica* 9,21,1). Los fragmentos de Artapán, que escribió *Sobre los judíos* entre 220 y 190 son asimismo apologéticos: Moisés resulta ser el iniciador de la civilización egipcia y el maestro de Orfeo. Otros fragmentos se atribuyen a Aristeo, Cleodemo (= Malcas) y a un autor anónimo falsamente confundido con Eupólemo. Este último conoce las tradiciones apócrifas recogidas en el *Libro de Henoc* y el *Libro de los gigantes*, y hace ver a Abraham enseñando astrología a los fenicios y a los sacerdotes de Heliópolis (*Preparación evangélica*, 9,17,2-9). ¿estaría este autor en contacto con el esenismo o la comunidad samaritana? Parece haber escrito en Siria más que en Egipto.

En cuanto al libro *Sobre los Judíos* atribuido a Hecateo de Abdera, seguramente no procede de este autor griego contemporáneo de los primeros Ptolomeos. Eusebio de Cesarea sólo le conoce a través de Josefo, que lo utilizó. Exalta al judaísmo y explica el origen de la comunidad judía de Alejandría con fines evidentemente apologéticos. Pero su fecha es discutida. Tal vez escribiera a fines del siglo III[74]. Nicolás de Damasco, amigo de Herodes el Grande, no era judío[75]. Escribió una *Historia universal* de la que Josefo entresacó algunos pasajes: vemos así lo que un hombre culto de la época podía saber acerca de los judíos.

Flavio Josefo

Este sacerdote de filiación farisea, nacido en 37/38 de nuestra era, estuvo primero comprometido en la guerra judía contra los romanos y encargado del mando de los ejércitos de Galilea. Adherido a los romanos y liberado por Vespasiano, adicto a los emperadores Flavios, a los que debe el sobrenombre de Flavio, escribió entre 75 y 79 su *Historia de la guerra judía contra los romanos*. Relata los acontecimientos desde Antíoco Epífanes. La primera redacción, destinada a los judíos, fue escrita en arameo: su intención era disuadir a los judíos de su lucha contra Roma.

Pero la edición griega, publicada seguidamente en Roma y la única que se conserva, tenía un objetivo apologético cierto: se trataba de hacer recaer la responsabilidad de la guerra en ciertas facciones judías y descargar al máximo al partido pacifista que se había encargado de la restauración del judaísmo. Se recordará que Johanán ben Zakkay y los doctores de Jamnia que le apoyaban eran, al igual que Josefo, de filiación farisea. Las fuentes utilizadas en el libro son varias. Su precisión histórica debe de evaluarse, pues, según cada caso particular.

Posteriormente Josefo trabajó en una exposición general de las *Antigüedades judías* cuyo bosquejo inicial imitaba las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso (7 a.C.). Pero Josefo disponía también al respecto de predecesores entre los historiadores judíos de lengua griega, de los que ya hemos hablado. La primera edición de la obra apareció en 93/94; fue preparada bajo el reinado de Domiciano (81-96), menos favorable que sus dos predecesores a una apología del pueblo de Israel. La segunda edición apareció hacia el año 100, época en que Josefo estaba empeñado en la defensa de su acción contra las acusaciones de Justo de Tiberíades (relato autobiográfico de su *Vida)* y en una polémica contra un adversario del judaísmo *(Contra Apio).* Sea lo que fuere, la idea general de las *Antigüedades judías* nos revela un libro destinado al gran público cultivado. De forma indirecta, el autor hace el elogio de su nación, relatando toda su historia desde la creación. La trama viene proporcionada naturalmente por los relatos bíblicos, de los que Josefo hace una lectura estrictamente historicista, conforme a la concepción de la historia propia de la cultura helenística. Para los últimos siglos, recurre al *Primer libro de los Macabeos* y a los informes que pudo recoger ora entre autores cuya obra se ha perdido (Nicolás de Damasco), ora en una tradición oral mucho menos precisa, ora en una documentación escrita que no tenemos al alcance de la mano. La *haggada* tradicional colorea los relatos bíblicos insertando en ellos no pocas abigarradas leyendas, por ejemplo acerca de la vida de Moisés *(Antigüedades,* 2,9-12). Para el conocimiento del judaísmo en la época del Nuevo Testamento, la combinación de las *Antigüedades* y de la *Guerra judía* nos proporciona la única documentación sobre los acontecimientos de la época que podamos confrontar con los evangelios, los *Hechos de los apóstoles* y las epís-

tolas. Pero en el plano institucional, hay que completarla o rectificarla, evidentemente, mediante documentación rabínica y los textos de Qumrân. De todos modos, la obra de Josefo tendrá una influencia considerable en la representación cristiana de la historia de Israel. En cambio, en el judaísmo reorganizado por los doctores de obediencia farisaica, sufrirá cierto desfavor, tal vez en razón de sus relaciones estrechas con la versión griega de las Escrituras, puesta fuera de uso por las decisiones tomadas en Jamnia (entre 90 y 100).

Apologética y propaganda

Vimos que el antisemitismo pagano tenía a sus publicistas, que no dejaban a salvo el judaísmo. Los escritores judíos debían tomar la contraofensiva. Hemos encontrado ejemplos en la obra de los historiadores, generalmente dirigida por la preocupación de poner de relieve el valor de la antigüedad y la sabiduría de Israel y sus antepasados: por algo será que Eupólemo y Artapán hacían de éstos los iniciadores de la sabiduría antigua, y que el Pseudo-Hecateo de Abdera atribuía a los antiguos griegos un profundo respeto hacia los libros santos. Esta presentación de las cosas estaba relacionada con el proselitismo[76] que por entonces procuraba atraer a los paganos en la busca de un ideal moral y religioso como el que representaba la *torah*. Las comunidades judías se hacían misioneras sin desprenderse del nacionalismo religioso inscrito en su estatuto.

La obra más característica de este movimiento es la *Carta de Aristeas a Filócrates*. Se presenta como la obra de un funcionario de Ptolomeo II (285-247), enviado en embajada cabe al sumo sacerdote Eleazar para obtener una traducción oficial de la ley judía y depositarla en la biblioteca de Alejandría. El elogio de la ley y del culto judío, la recepción de los traductores a Alejandría y su banquete en la mesa del rey, el relato de la traducción milagrosa que pone de acuerdo a los 72 traductores (6 por tribu), su partida luego de la promulgación de la ley, forman la trama de una novela histórica en forma de carta. La obra no es un simple libro de propaganda destinado sólo a los paganos (Zunz), ni un llamamiento a los judíos para hacerles ver que sus institu-

ciones son «una síntesis de la filosofía universal y el monoteísmo» (Tcherikover). Como propagandista del *targum* griego de la ley, al que se reconoce una autoridad normativa, el autor se preocupa a un tiempo por fijar la lectura sinagogal, escapando a las traducciones aventuradas, y promover en el público un movimiento de curiosidad simpática hacia este texto tan extraño al espíritu griego. Por más que la fecha de la obra se discuta, puede estimarse anterior al conflicto que opuso Antíoco Epífanes al cónsul romano Popilio Lenas (168), tal vez hacia el 200. La literatura apologética seguirá desarrollándose posteriormente. El *Contra Apión* de Josefo (hacia el año 100) ya lo hemos citado. La obra de Filón nos mostrará ulteriores ejemplos.

Novelistas, poetas y sabios

La novela edificante entre los judíos

Los apócrifos de origen palestino nos han dado ya varios ejemplos de novelas edificantes que tenían por héroes a los personajes del pasado. La *Carta de Aristeas* se movía en este mismo género, bajo su forma alejandrina. Varios libros más lo recogen por distintos motivos. El *Libro tercero de los Macabeos* deriva su nombre únicamente de su relación con 1Mac y 2Mac en los manuscritos griegos del Antiguo Testamento. Algunas iglesias de Oriente llegaron incluso a admitirlo bajo este título en su canon. Pero nada tiene que ver con el judaísmo palestino: relata cómo los judíos de Alejandría, condenados a la degollación por Ptolomeo IV (221-205) se habían escapado milagrosamente de la misma, y luego habían degollado a los apóstatas. El tema recuerda a Ester, con el mismo nacionalismo religioso. Pero Josefo sitúa una anécdota parecida bajo el reino de Ptolomeo IX *(Contra Apión* 2,5): se trata, pues, de un tópico, desarrollado en el estilo amanerado de la literatura alejandrina. Su objetivo, el de estimular a la fidelidad judía, nada tiene de dudoso. Pero no basta para que el libro esté vinculado al período de persecución que se produjo bajo Calígula (hacia 39 d.C.). Es posible que hubiese sido compuesto hacia el año 100 a.C., después de la traducción griega de Ester y Judit.

El *Libro de José y Asenet* (o *Libro de la oración de Asenet)* se conserva en griego en varias versiones antiguas. Injertado en Gén 41,45.50, relata el matrimonio de José con la hija del sacerdote egipcio Putifar: la joven, bella y pura, se convierte al verdadero Dios al casarse con José, lo que suscita la animosidad de los hermanos de José. La filiación novelesca, tal como se concebía en los medios helenísticos, es indudable. Pero más que en una novela mística o iniciática, cabe pensar en una novela apologética que convierte a Asenet en el tipo de la prosélito. La vinculación del libro a los terapeutas de Alejandría es incierta, pese a la importancia dada al ágape sagrado (cf. *De vita contemplativa* 64-73). Los retoques cristianos son posibles, pero no dejan de ser dudosos. En cuanto a la época de composición, podemos pensar en el siglo I antes o después de Cristo.

La *Oración de Manasés* desarrolla el relato de 2Cró 33,11-13.18-19, que presenta una conversión del rey totalmente ignorada por el *Libro de los reyes.* Cautivo de los asirios en Babilonia, Manasés formula una oración de arrepentimiento, de confianza en la misericordia divina y de temor por los castigos eternos. La teología de la conversión en la línea recta de los antiguos textos proféticos. El autor es un judío helenista que imita pasajes escriturarios y textos litúrgicos. Lo hace con tanta habilidad que su obra fue acogida en no pocas iglesias antiguas y pasó a su liturgia. La fecha de composición es discutida: varía desde el siglo I a.C. a la época cristiana.

La poesía en lengua griega

La colección oficial de los antiguos *Oráculos sibilinos* había perecido en 82 a.C. en un incendio del Capitolio. Su reconstitución se hizo en un griego artificialmente arcaico. Es entonces cuando la propaganda judía se adueñó de este género, primitivamente vinculado a la adivinación pagana, anunciadora del retorno de la edad de oro (cf. Virgilio, *Égloga* 4,4-8): hizo de la Sibila una hija de Noé, profetisa pagana al modo de los inspirados bíblicos. En la compilación actual en 12 cantos, los cantos 3, 4 y 5 son de origen judío. Se añaden varios fragmentos conservados por los padres. Pero la historia de la obra no se acaba ahí,

pues luego intervendrían una serie de interpoladores cristianos para poner las sibilas al servicio de su propia esperanza. La literatura apocalíptica, judía y luego cristiana, conoció bajo esta forma un desarrollo inesperado. No sólo se puso a la sibila al servicio del monoteísmo, sino que se anunció el juicio de Dios sobre el mundo pagano y la venida del Mesías. Así desempeñó, en el marco de la literatura alejandrina, una función análoga a la de Henoc en Palestina. La fecha del canto 3 se discute: oscila entre el reinado de Ptolomeo VII (145-117) y la mitad del siglo I a.C. (hacia 42: Nikiprowetsky). El medio de su composición es sin duda el judaísmo alejandrino, donde los apocalipsis judíos circulaban en traducción. El canto 4, que recoge la teoría de los cuatro grandes imperios (Dan 2 y 7) habría que situarla entre 79 y 88 de nuestra era: acaba en el juicio sin alusión al Mesías [77]. En cuanto al canto 5, que sitúa el destino de Israel en el centro de la historia mundial y hace triunfar al Mesías guerrero contra el Anticristo, se sitúa entre las dos revueltas judías y manifiesta el despertar del espíritu nacionalista. Pero son los medios cristianos los que finalmente aseguraron el éxito de la colección, donde buscaban una profecía pagana sobre el Cristo antes de su venida.

Bastantes *poetas judíos* publicaron en Alejandría obras de inspiración bíblica. De ellas desgraciadamente sólo nos quedan fragmentos, transmitidos por Eusebio de Cesarea (*Preparación evangélica,* 9,20-37). Filón el Viejo, conocido también por Josefo (*Contra Apión* 1,24, § 218) escribió un poema en 14 cantos a gloria de Jerusalén, en una lengua artificial y oscura, quizás a mediados del siglo II a.C. De un poema de Teodoto nos queda un solo pasaje que exalta el santuario de Siquem, al margen de Gén 33-34. Quizás se trate de un samaritano, a menos que la referencia a Siquem se refiera al *Testamento de Leví,* en arameo (siglo III). Cierto Ezequiel publicó una tragedia sobre el éxodo, de la que tal vez nos quede una cuarta parte. El arte era el de los dramas históricos de la época tardía. Es dudoso que el autor haya sido originario de Egipto, pues conoce bastante mal su geografía. La obra podría ser de los alrededores del año 200 a.C. En cuanto al tema escenificado, sigue de cerca la Biblia, conocida a través de los Setenta; para la libre adaptación de los textos se acomoda con préstamos de temas religiosos helenísticos.

Hay que añadir a lo dicho interpolaciones harto numerosas que ciertos autores judíos introdujeron en las obras de los poetas paganos. Así hallamos en las citas de los padres versos indiscutiblemente precristianos, escritos a gloria del Dios único y creador, tal como lo presenta la tradición bíblica. Se atribuyen a escritores tan diferentes como Orfeo y Pitágoras, Homero y Hesíodo, los tres grandes trágicos, Difilo y Menandro.

Se supone que éstos dependen de Moisés y los profetas en lo mejor de su pensamiento, que los autores judaízan según las circunstancias: estamos todavía, pues, en plena apologética.

Sabios, moralistas y filósofos

Las novelas antes citadas estaban ya vinculadas a la literatura sapiencial, que contaba con una larga tradición tras sí: en Egipto y en Mesopotamia, entre los fenicios y en Israel. Pero en la época helenística tiende a compenetrarse con la filosofía griega de la que, por lo demás, surgió. Egipto era un lugar particularmente favorable para el encuentro entre esta filosofía y la sabiduría judía. Lo comprobamos a través de un libro deuterocanónico del Antiguo Testamento: la Sabiduría de Salomón[78]. Pero no es un caso aislado. El *Libro cuarto de los Macabeos* se titula, según ciertos manuscritos: *De la soberanía de la razón*. Es, efectivamente, un tratado filosófico en forma oratoria análogo a la diatriba estoica. Utilizando el ejemplo de los mártires citados en 2Mac 6,18-7,42, Eleazar y los siete hermanos, el autor quiere probar que «la razón piadosa puede dominar las pasiones». De todos modos, el pensamiento sigue siendo esencialmente judío. Admite la inmortalidad del alma y el valor expiatorio del martirio. La fecha es, a más tardar, del siglo II d.C. N. Hyldahl (en 1972) estimaba que fue probablemente escrito en la comunidad judía de Antioquía.

Otros textos sapienciales plantean también el problema de su origen judío. Ello se ha dicho con frecuencia respecto de la *Sabiduría de Menandro el Egipcio*, conocida en griego y en siríaco. Se trata de una serie de sentencias prácticas, de orientación moral; pero el autor cree en un Dios único que no parece depender del estoicismo ni del hermetismo egipcio, por más que, por otro lado, su texto presente paralelos con Plutarco. J.P. Audet ve en él la obra de un pagano «temeroso de Dios» (o tal vez prosélito), que habría escrito hacia el siglo III de nuestra era. La *Sentencias de Focílides*, insertas en la segunda parte del libro de los *Oráculos sibilinos*, tienen numerosos contactos doctrinales con la Biblia, especialmente el Pentateuco y los Proverbios. Judío helenizante o griego prosélito, el autor está igualmente tocado de filosofía popular, platónica y estoica, pero su orientación es, sobre todo, moralizante. Escribiría en Egipto en los siglos I ó II de nuestra era. Las cartas 4 y 7 atribuidas a *Heraclito de Éfeso* muestran vestigios de una influencia estoica y cínica, pero tam-

bién tienen puntos de contacto con la Biblia. Podrían proceder de un judío que escribiese hacia el siglo I d.C. En cuanto a las citas de *Aristóbulo*, transmitidas por mediación de varios padres, imitan el estilo de las leyendas sagradas del paganismo para celebrar al Dios único, citando incluso un poema órfico al respecto. Pero a partir de un texto primitivo (¿hacia 200 a.C.?) el texto conoció varias ampliaciones. En todo caso está relacionado con la propaganda judía [79]. Es probable que ésta fuese muy activa en los medios de cultura media: el recurso al lenguaje filosófico fue uno de sus medios de expresión. Pero será solo en Filón de Alejandría que el judaísmo de la época ocupará un lugar en el campo del pensamiento y la producción literaria.

Filón de Alejandría

Nacido en Alejandría hacia 13 a.C., de familia rica, que le procuró una cuidada educación judía y una formación cultural de tipo helenístico, Filón es el representante más brillante del judaísmo alejandrino. La historia de la filosofía no puede ignorar a este pensador que operó una síntesis original entre el pensamiento bíblico, en el que su fe estaba arraigada, y la reflexión filosófica ecléctica, en que dominaban por entonces los temas del platonismo medio, del neopitagorismo y del estoicismo. Por temperamento, era un hombre contemplativo, en el sentido intelectual y religioso: en su *De vita contemplativa*, elogia a los terapeutas, esos cenobitas judíos instalados en Egipto en los que se reconoce una rama del esenismo. En su libro *Quod omnis probus liber sit*, presenta, además, a los esenios de Palestina como ejemplo de vida animada por la sabiduría [80]. Asimismo, su doble preocupación de reflexión sobre la fe y el proselitismo cabe los medios griegos lo condujo a buscar en las Escrituras, y especialmente en el Pentateuco, el punto de partida de una meditación, que él traduce al lenguaje ordinario de su medio cultural. Construyó así un verdadero sistema filosófico; mas los temas esenciales que recoge proceden de la Biblia. Nos lo imaginamos como un profesor, y sin embargo su notoriedad en la comunidad judía había de llevarle a asumir también responsabilidades prácticas para defender a sus conciudadanos. No sólo escribió la *Apología de los judíos* de la que Eusebio de Cesarea nos ha conservado algunas páginas, sino que en 40-41 condujo a Roma la delegación en solicitud de justicia después de la matanza del año 38 y los

abusos de poder del prefecto de Egipto, Flaco. Lo sabemos por su tratado *In Flaccum*, posterior a la destitución y muerte del funcionario, y por el relato de su *Legatio ad Caium* (o sea, cabe al emperador Calígula). Escribió estas obras cuando estaba en los sesenta, y después ya perdemos sus huellas. Sólo que su familia consumó entonces su helenización. Su sobrino Tiberio Alejandro, hijo de un ciudadano romano encargado de percibir los impuestos en Alejandría, hará carrera en la administración: será gobernador de Palestina unificada en 46(?)-48; prefecto de Egipto en 66, incluso reprimirá un levantamiento local de los judíos [81]; prefecto de campamento en el ejército de Tito durante la guerra judía *(Guerra judía,* 6,2, § 237), abandonará su judaísmo natal. La helenización cultural traía consigo este tipo de riesgo.

La obra de Filón es abundante. Sus tratados filosóficos (sobre la corruptibilidad del mundo, la providencia, el alma de los animales y, en menor grado, la libertad del hombre honrado) representan tanto sus propias reflexiones como los informes escolares en que resumió la enseñanza recibida [82]. En cuanto a su pensamiento personal, se manifiesta en sus comentarios al Pentateuco, leído en la versión griega. Éstos se clasifican en tres categorías: la *Alegoría de las leyes* parece ser eco de su predicación sinagogal; la *Exposición de la ley,* que entraña varios tratados, intenta con fines apologéticos alcanzar el gran público culto de Alejandría; finalmente, unas *Cuestiones sobre el Génesis y el Éxodo* (sólo conservadas en traducción), responden a dificultades específicas. Como la fe judía, alimentada por las Escrituras, es en opinión de Filón la verdadera filosofía, ignora la distinción formal entre los campos del saber y los géneros literarios. Al interior del sistema que él construye, los elementos esenciales de la fe judía y de la moral que de la misma derivan encuentran, pues, su traducción razonada en un discurso de forma filosófica en la que el eclecticismo es la regla. Su monoteísmo es a un tiempo bíblico y platónico. Dios, el Ser trascendente escapa a la captación de la razón humana. Al no poder entrar directamente en contacto con la materia, se sirve de intermediarios para su obra de creación y gobierno del mundo: se trata de las ideas *(logoi),* potencias activas y agentes como las ideas platónicas y las potencias *(dynameis)* estoicas. La más elevada de todas, la más próxima a Dios, es el Logos por excelencia, idea original, sombra e ima-

gen de Dios, ejemplar de todos los seres creados, potencia suprema que echa un puente entre el Ser absoluto y las criaturas del mundo sensible; por él, el alma humana puede elevarse hasta Dios y alcanzarlo en una contemplación a un tiempo intelectual y espiritual. En Filón, la marca mística de esta aspiración religiosa tiene más que ver con el platonismo o el pitagorismo que con la piedad judía, más socializada y más práctica. Asimismo, su teoría de los vicios y las virtudes es, en apariencia más cercana al estoicismo vulgarizado que a la letra del decálogo o a la predicación profética. Pero esta vertiente griega de su alma no tiene por qué empañar la autenticidad de su judaísmo [83].

Efectivamente, las Escrituras no son para él un simple pretexto para realizar una serie de comentarios antropológicos o moralizantes: constituyen el núcleo de su fe. Lo que ocurre es que su encuentro con la cultura helenística le invita a adoptar el lenguaje de la misma para expresar esta fe: así considerado, es tanto teólogo como filósofo. Asimismo, para enunciar su doctrina a partir de textos bíblicos, toma prestado de los eruditos de Alejandría el recurso habitual a la alegoría [84]. Con esta exégesis simbólica, cuya base teórica viene proporcionada por el ejemplarismo platónico, puede superponer a los términos de las Escrituras, a los detalles de sus relatos, a toda su legislación, la revelación del mundo inteligible del que el hombre participa por contemplación. Moisés sigue siendo para él el modelo del sabio, del rey, del legislador, del sacerdote y el profeta: desde este punto de vista resulta un judío de pura cepa. Pero tras la historia sagrada, cuya realidad nunca pone en tela de juicio, descubre enseñanzas capaces de orientar la vida del sabio. Lejos de vaciar al judaísmo de su significado original, quiere, por el contrario, valorizarlo en un medio imbuido de especulación intelectual. Su exégesis literal, aunque poco desarrollada, deshace las dificultades de los textos: pero sin eludir su sentido. Sin embargo no es más que un punto de partida de una indagación en la que la alegoría adopta, según los casos, orientaciones cosmológicas, antropológicas y morales. cuando Filón se dirige al gran público. A los iniciados les está reservado una interpretación mística que marca el itinerario del alma hacia Dios. A través de todo esto, vemos esbozarse cierta concepción de los distintos sentidos de la Escritura que proporcionará a la exégesis patrística uno de sus instrumentos

esenciales, mediante la transformación que introducirá la encarnación histórica del Logos en Cristo [85].

Filón es contemporáneo de Jesús y de los orígenes del cristianismo, pero vive lejos del mundo palestino. ¿Puede medirse su eventual influencia en ciertos autores del Nuevo Testamento? [86]. No debe olvidarse que Lucas nota en Jerusalén la presencia de una «sinagoga de los alejandrinos» (Act 6,9); pero sus miembros reaccionan justamente contra la predicación de Esteban, el helenista. Es probable que Apolo, originario de Alejandría (Act 18, 24), estuviese en contacto con el medio en el que Filón era, diez años antes, un personaje de primera fila. Eso es todo lo que podemos decir. El ejemplarismo de la epístola a los Hebreos presenta afinidades con el suyo; pero su método exegético no responde exactamente a los cánones de la alegoría filoniana. Cuando san Pablo alegoriza (Gál 4,24), recorre a un procedimiento muy empleado del que Filón por supuesto no tiene el monopolio. Quedaría la cuestión del *Logos* en el prólogo del cuarto evangelio; pero el recurso a este tema desborda ampliamente el marco de la filosofía de Filón [87]. En una palabra, no podemos menos que ser prudentes a la hora de evaluar los contactos posibles entre Filón y las obras neotestamentarias. Ya no ocurrirá lo mismo a partir de Clemente de Alejandría y Orígenes. Incluso si el estoicismo ecléctico del primero y el neoplatonismo incipiente del segundo marcan profundamente su lenguaje teológico, es a partir del alegorismo filoniano que elaborarán su propio método exegético. Filón habrá sido para ellos, pues, un iniciador de primera línea.

III

EL PENSAMIENTO JUDÍO EN TIEMPOS DE JESÚS

por C. Perrot

En el siglo I de nuestra era, el judaísmo está en plena mutación. Las ideas y las prácticas distintas entrechocan, con peligro de llegar a un desmenuzamiento de la sociedad judía; de este hervidero saldrán las sectas rechazadas, como la Iglesia cristiana.

El judaísmo de entonces no sabe de dogmas en sentido cristiano, ni reconoce un centro admitido por todos y que sería autoridad en materia religiosa, salvo la *torah,* claro. El pensamiento sigue siendo muy vivo y diversificado según medios y movimientos religiosos, de tal modo que toda síntesis al respecto sería cuestionable. Los peligros son, efectivamente, numerosos. Guardémonos, sobre todo, de oponer radicalmente el judaísmo palestino al de la diáspora, siendo así que el mundo helenístico penetraba en Palestina y que, inversamente, la influencia de Israel alcanzaba a las comunidades más distantes. Habrá que estar asimismo atentos a no desvalorizar el judaísmo endureciendo arbitrariamente ciertos elementos (por ejemplo, el mérito de los padres), a fin de poner mejor en relieve, según se cree, la novedad evangélica. Tampoco se harán coincidir el pensamiento judío anterior a la destrucción del templo (70 y 135) con el del judaísmo posterior, llamado rabínico. Finalmente, no se hablará de ortodoxia judía, más o menos identificada con lo que se supone ser el fariseísmo, descartando de esta corriente, supuestamente monolítica, las tendencias consideradas como marginales o sectarias. Pese a su gran diversidad, los judíos de aquel tiempo se distinguían fácilmente de los paganos, tanto por su conducta práctica, que se expresaba en una serie de costumbres extrañas (la circuncisión, el descanso sabático), como por cierta actitud común frente al Dios de la alianza, de la ley, y distintas creencias respecto a los espíritus, el juicio y el mundo del más allá.

Dios, la alianza y la ley

El monoteísmo judío

Al escriba que le había interrogado sobre el mayor mandamiento, Jesús le responde primero citando a Dt 6,4: «Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor» (Mc 12,28-29). Tal era la confesión monoteísta repetida dos veces al día en la *shema'*. En las sinagogas del siglo I, el recitado del decálogo precedía a esta plegaria, insistiendo asimismo en el tema de la unicidad divina. El volverse hacia el único, el Dios de Israel, marca de forma decisiva a los judíos de aquel tiempo en el mundo

de las naciones, en el que las religiones tradicionales se movían a menudo en la indiferencia, e incluso en Palestina, bajo los muros de Jerusalén[88], donde la idolatría seguía siendo amenazadora. El rechazo de las imágenes y la negación de las divinidades extranjeras se planteaban incluso con tal intransigencia que en el mundo pagano, receptivo frente a tantas divinidades, los judíos a veces eran acusados de ateísmo[89] (así por Juvenal, Tácito, Plinio).

Varios calificativos acompañaban a menudo el nombre del Dios único para subrayar su trascendencia o para recordar su soberanía sobre el mundo y la historia: Dios es el altísimo, el omnipotente, el santo, el justo, el misericordioso; lo sabe todo de antemano y dirige el universo según sus designios, etc. Estas expresiones no son fruto de deducciones racionales de una teodicea cualquiera; reflejan a su modo la experiencia religiosa íntima de los judíos de la época. El mundo judío en tiempos de Jesús no es un mundo decadente en el plano religioso. Al contrario, el sentimiento profundo de la trascendencia divina se manifiesta en particular en una exaltación de la santidad divina, y la santidad llama la separación, la multiplicación de los ritos de pureza ritual e incluso el retorno al desierto. Se expresa también en la utilización habitual de varios sucedáneos del tetragrama sagrado (YHWH). En las *proseukhai* o casas de oración de la diáspora se utilizaba, desde el siglo III por lo menos, el término griego *Kyrios;* en Palestina, se decía *Adonai* (señor nuestro) o se empleaban palabras cuales el Poder, el bendito (Mc 14,61-62), el nombre *(shem),* el lugar *(maqôm),* la gloria *(kabôd),* la morada *(shekina,* de un radical que significa permanecer), la palabra *(memra).* El empleo de estos dos últimos atributos de lengua aramea plantea, con todo, alguna dificultad de fecha, aunque Jn 1,14 designe a Jesús como la Palabra que tiene su morada entre nosotros, en la gloria.

Este mismo sentimiento de la trascendencia divina provocó una multiplicación de los intermediarios entre Dios y los hombres: no solamente los ángeles, sino también ciertos atributos divinos considerados casi como agentes dotados de personalidad propia. Toda apariencia antropomórfica se eliminaba, sin alejar por ello de los corazones el sentimiento poderoso de la proximidad del Dios de los padres. Entre estos instrumentos y supletorios, casi personalizados, citemos sobre todo al espíritu (o espíritu

de santidad) y la sabiduría, ya puesta de relieve entre los profetas y en la literatura sapiencial. El espíritu del Señor (LAB 9,10; 2Bar 21,4) y la sabiduría (2Bar 38,2.4; 4Esd 8,5) son mencionados con frecuencia en la literatura de afinidad farisaica. No olvidemos aquí que los doctores de la ley eran al principio «sabios», que hacían penetrar la aportación de la literatura sapiencial en las sinagogas. Así la Sabiduría, alumbrada desde el principio, era designaba como el ejecutor de la creación (Prov 8,24-30; Eclo 24,9; Sab 8,6); pronto también la ley será considerada como «el instrumento mediante el cual fue creado el mundo» (*Mishna*, tratado *Pirqé Abôt* 3,15). Como la *shekina*, la *memra* de que a menudo se habla en los targumes (Trg Éx 19,5; 25,8) se presenta a veces también como una hipóstasis.

La alianza y la ley

Con demasiada frecuencia se considera al judaísmo del siglo I como una religión legalista, animada por escribas con mentalidad jurídica y formalista. Y se demuestra a partir de las grandes colecciones halákhicas del siglo II y posteriores (*Mishna, Talmud*). Pero si esta *halakha* lleva efectivamente el eco de las discusiones de escribas en las sinagogas que operaban como casas de estudio, no agota ni mucho menos la enseñanza viva y cálida difundida en estas mismas sinagogas en el día del sábado [90]. Apócrifos cuales las *Antigüedades bíblicas, 2 Baruc* (leído en la sinagoga) y *4 Esdras* aportan aquí un testimonio precioso. La religión de los «sabios» era una religión del corazón, fuertemente impregnada por el mensaje de los profetas. No en balde la lectura de los profetas acababa justamente de imponerse en las sinagogas (Act 13,15). El tema de la alianza seguía siendo el corazón del pensamiento judío (así en LAB), y hasta en los escribas podía rastrearse cierto cambio de actitud: «La religión de la alianza tiene tendencia a mudarse en religión de la ley. La fidelidad a Dios se mide por la fidelidad a la ley» [91]. El siglo I se encuentra en la encrucijada de todas las posibilidades, y entonces se comprenden las reacciones de Jesús respecto a los escribas.

Las alianzas de los padres, y la alianza del Sinaí, sobre todo, recordaban a todos la razón de la elección de Israel, la santidad

de Dios, la gratuidad previa de su gracia y el sentido del pecado. Israel es el pueblo elegido, el rebaño de Dios o su viña; he ahí una serie de imágenes corrientes de la época (LAB 12,8 y 23,12; 2Bar 39,7; 4Esd 5,23-36). El mundo fue creado para Israel (4Esd 6,59) y «antes será el mundo destruido que Israel aniquilado» (LAB 9,3). Esta experiencia profunda de la elección divina se expresaba primero en gozosas plegarias, en himnos y salmos de alabanza (por ejemplo, los himnos de Qumrân y de los terapeutas, las numerosas oraciones en LAB); pero también se manifestaba en un doble movimiento aparentemente contradictorio que dividía por entonces los espíritus. De un lado, el sentido de la santidad divina y el recuerdo de la elección provocaban cierto repliegue de Israel sobre sí mismo y un rechazo a veces despiadado de «esos pecadores paganos», según expresión de Gál 2,15 (cf., en Qumrân, 1QS I,10 y la *Regla de la guerra).* En el propio interior de la sociedad judía, los tabúes de pureza ritual entrañaban la adhesión de las *élites* religiosas y la multiplicación de los grupos de pureza: así en Qumrân, y, con menos fuerza, en las ligas de pureza farisaicas. De otro lado, la gente de Qumrân a parte, el sentido de la elección de Israel contribuía en activar el deber de Israel de ser «el manso carnero que camina y guía el rebaño (aquí el mundo)» (LAB 31,5). Pues Dios no hace acepción de personas e Israel tiene que «aportar el derecho a las naciones» (Is 42,1; Sab 18,4 y Rom 2,19), e importa que «todos los hombres hallen la verdad» (LAB 51,3.4). Se comprende, así, los esfuerzos realizados al respecto en la diáspora, particularmente por los fariseos preocupados por conquistar a temerosos de Dios y prosélitos (Mt 23,13). Estos esfuerzos dieron no pocos frutos[92], y la Iglesia cristiana sacará partido de ello. No obstante hay que guardarse de hablar de misión en este caso. Efectivamente, más vale evitar el uso de expresiones demasiado marcadas por el cristianismo para describir la realidad judía.

La ley ha sido dada a la santa comunidad de la alianza estrechamente unida a Moisés, que presenta el ejemplar de todas las sinagogas, en una palabra, a «la asamblea del desierto», de la que habla Act 7,38[93]. La ley del Sinaí es luz, es la lámpara de Israel (Sab 18,4; LAB 9,8; 2Bar 17,4 y 59,2; 4Esd 18,1); es también vida, identificada con el «árbol de la vida» (trg N sobre Gén 3,24) y, por tanto, alimento como el maná del desierto[94].

Ya existía cuando Adán (Sab 17,4-11), y el hombre fue puesto en el Edén para cultivarla (trg J sobre Gén 2,15). Procede enteramente de Dios, por más que en el siglo I algunos discutiesen ya la autenticidad de algunos de esos elementos (LAB 25,13) o subrayaran la presencia intermediaria de los ángeles en el otorgamiento de la ley (Act 7,38 y Gál 3,19). Pero de forma más general las discusiones se centraban en la autoridad en materia de interpretación: ¿quién está autorizado para interpretar y actualizar las decisiones de la *torah*? ¿Corresponde a los sacerdotes emitir por propia autoridad decisiones adaptadas a las condiciones del momento, en opinión de los saduceos? O ¿pueden hacerlo los escribas a partir de un largo trabajo de deducción sobre el texto sagrado, según opinión de los fariseos? La «tradición de los padres» ¿se apoya en la autoridad de los sacerdotes, o solamente en la *torah* por deducción exegética? En un parecido contexto, tan enturbiado se comprenden mejor las reacciones provocadas por la actitud de Jesús sobre la ley, la tradición y la autoridad. Este punto es más importante que el saber hasta qué punto ciertos mandamientos podían englobar o recapitular el conjunto de los demás: a este respeto, Hilel exigía primero no hacer a los demás lo que a nosotros no nos gusta (Tb *Shabbat* 31*a)* y el rabino Aquiba pedirá que se ame al prójimo como a uno mismo *(Midrash Sifra* sobre Levítico, n. 89*b*, sobre Lev 19,18).

Una última precaución hay que tomar aún: hay que guardarse de atribuir al judaísmo en bloque una teología del mérito y la justificación por las obras que sirva sólo de contraposición al pensamiento paulino[95]. Claro, el tema de la justificación por las obras no falta (4Esd 13,23; 2Bar 2,2; 85,2; cf. Lc 18,10-14). Pero arraiga en la certidumbre de que la ley es fuente de vida, que los mandamientos «no pasarán» (LAB, 11,5; cf. Mt 5,18) y que no habrá jamás otras vías de salvación que Moisés (trg N sobre Dt 30,12-14). Por lo demás, el hombre es totalmente dueño de sus decisiones (así los saduceos), al tiempo que se reconoce la fuerza de los designos de Dios en el mundo (así los fariseos). Pero estas convicciones pueden muy bien ir acompañadas de un sentido agudo de la dilección gratuita de Dios y de un reconocimiento profundo del pecado de los hombres. Al respecto la literatura de Qumrân aporta un precioso testimonio (cf. 1QH I, 25-27; IV,34; 1QS XI,12-15, etc.). Pero en 4Esd, 2Bar y LAB el

sentido del pecado es también muy afinado: el pseudo-Filón no cesa de ilustrar en su libro la convicción profunda de que la salvación está solamente en Dios.

El mundo de los espíritus: los ángeles y los demonios

Los ángeles y los espíritus

A menudo se habla de ángeles en la literatura intertestamentaria: a veces abundan incluso las menciones angélicas, como en el *Libro de Henoc.* Este desarrollo de la angelología en la época persa y griega se explica por varias causas: la influencia difusa de la religión iránica, que acentúa el contraste entre espíritus buenos y malos; la preocupación por poner de relieve la trascendencia y majestad de Dios, multiplicando sus servidores e intermediarios celestes; cierta sed de lo maravilloso, para subrayar la entera presencia de Dios en la historia, para expresar su providencia y revelar su designio por medio de los ángeles. Como los saduceos no acentuaban la providencia divina y rechazaban la posibilidad de algunas revelaciones nuevas, se comprende su negativa a admitir espíritus y ángeles, salvo aquellos de los que hablan la *torah,* claro (cf. Act 23,8). Por el contrario, la angelología es particularmente exuberante en los ambientes que aceptan cierto dualismo y las revelaciones esotéricas, como en Qumrân. Así la *Regla de la Comunidad* está dominada por el tema de los dos espíritus: de un lado, el espíritu de verdad, de luz o el ángel de verdad; de otro, el espíritu malo o el ángel de las tinieblas (1QS III,13 - IV,26; Test. de Judá, 20,1; Test. de Benjamín, 6,1, etc.). En 1 Henoc, los ángeles revelan en abundancia los misterios ocultos de Dios; el nombre de los ángeles formaba parte, por lo demás, de las doctrinas secretas de los esenios (Josefo, *Guerra judía,* 2,8,7, § 142).

La creencia en los ángeles era ampliamente popular en Palestina; pero la actitud de los escribas de obediencia farisea resulta difícil de precisar. Filón admite la existencia de estos seres incorpóreos; Josefo tiende más bien a eliminarlos en su transcripción de la historia sagrada. El pseudo-Filón habla a menudo de ellos y les atribuye funciones importantes (anuncio del naci-

miento de Moisés, en LAB 9,10; el servicio de Israel, la intercesión y la plegaria hímnica); pero los ángeles tienen en él nombres más bien extraños, posiblemente debidos a malas transcripciones griegas y luego latinas (Ingetel, Zeruel, Fadahel, Nataniel). El autor de *2 Baruch* los menciona también a menudo, sin indicar sus nombres (salvo el del ángel Remiel, que preside las visiones). Finalmente, *4 Esdras* es muy discreto sobre los ángeles: nombra solamente a Uriel y Jeremiel. Los antiguos *tannaim* son generalmente sobrios al respecto; más adelante, un sabio aportará la siguiente reflexión divina: «En caso de peligro, el hombre no llama a Miguel o a Gabriel, sino que me llama y yo respondo» (Tj *Berakhot* 13*a).* Sin duda es la misma reacción la que conduce al autor de Col 2,18-19 a abandonar el culto de los ángeles y las falsas visiones.

Esta gran diversidad de pensamiento entraña una variedad no menos real sobre los nombres angélicos: Miguel *(Vida de Adam y Eva,* cap. 14-16), Rafael (Tob 5,4), Gabriel y Uriel (1Hen 9,1) son los más citados. Los ministerios angélicos varían también mucho: los ángeles están al frente del gobierno de los elementos del universo; conducen a las naciones y sirven a Israel; revelan los secretos divinos, acusan, defienden y protegen a los justos, asisten a las almas (los ángeles psicopompos); sin hablar de «ángeles de servicio», que cantan himnos celestes o acompañan, en Qumrân, las liturgias de los hombres de la alianza. Pero esta lista incompleta tiene poco interés hasta tanto no se fije un poco mejor la angelología propia de cada uno de los círculos palestinos de la época.

Los espíritus malos y los demonios

Del lado de los espíritus del mal, la situación es aún más compleja. También aquí, hay que guardarse de armonizar los datos sueltos que vinculan «los espíritus malos» con los ángeles caídos, sometidos al príncipe de los demonios, o reduciendo a unidad las numerosas dominaciones satánicas. Los espíritus malos, estas criaturas del segundo día (como los demás espíritus), están siempre al acecho de alguna presa enferma, y es necesario ahuyentarles mediante exorcismos o conjuros (1QGénAp xx,16-24; 4QOr-

Nab I,4; LAB 60,1-3). El origen de estos espíritus malos se vincula a veces al de los ángeles caídos, al de los Veladores o a sus hijos, los Gigantes salidos de los «hijos de Dios», de que habla Gén 6,2-4. La historia de esta caída está especialmente desarrollada en Jub 4,22 y 5,1s; 1Hen 15,8; los *Testamentos de los doce patriarcas*, el *Documento de Damasco* II,8. En este mismo medio de pensamiento, hay que subrayar la oposición radical de las fuerzas de las tinieblas que son instrumento del príncipe de las tinieblas. Este último es llamado Azazel en la literatura henoquista, Mastema en Jub 10,8, Belial o Beliar en Qumrân y en los Testamentos. En el siglo I de nuestra era, entre los sabios de la línea farisea, se habla también de demonios, pero sin concederles exagerada importancia. Lo mismo se diga de aquel al que se llama Satán, el adversario de los hombres o su acusador ante Dios. El nombre de Satán está incluso ausente de los *Salmos de Salomón, 2 Baruc* y *4 Esdras;* se le menciona posiblemente una vez en el pseudo-Filón (LAB 45,6), pero sobre todo en la *Vida de Adam y Eva* en la tentación de la serpiente. Los escribas preferían aparentemente insistir en la «mala inclinación» que aparta de la ley[96], más que en poderes exteriores. Sobre los ángeles y los demonios, el Nuevo Testamento parece más próximo a las convicciones populares que a las reticencias de la *élite* farisea. Por lo demás nada nuevo aporta desde el punto de vista doctrinal: habla simplemente según el lenguaje del tiempo, recogiendo las representaciones corrientes que no pretende unificar. Un punto aúna no obstante a todos esos escritos: al final de los tiempos el poder del mal será totalmente aniquilado (4Esd 6,27). El Nuevo Testamento añade: por el poder del Cristo salvador; pero esta forma de ver no hace más que prolongar a su modo el pensamiento judío.

Mesianismo y escatología

El mesianismo

En los altibajos políticos y religiosos del siglo I, cuando el acontecimiento final y el reino de Dios se esperan más o menos como algo inminente, se advierte un gran despliegue de las representa-

ciones escatológicas, ligadas a veces al tema mesiánico. Mesianismo y escatología siguen no obstante siendo distintos, por más que una utilización abusiva o demasiado vaga de estas expresiones conduzca a menudo a confusiones. Aquí, pues, solamente se hablará de mesías y esperanza mesiánica cuando un «ungido» entre en escena. El término «mesías», —transcripción del arameo *mešiha*— responde al término hebreo *mašiah* que significa «ungido» con óleo; los griegos lo tradujeron por Χριστός *(Christus* en latín). Todas estas palabras tienen el mismo sentido: se aplican a un ser marcado por una unción, un sacerdote y más generalmente aún al rey, hijo de David.

En la literatura intertestamentaria se habla poco del Mesías, y de forma distinta según los medios de pensamiento. En el siglo I la espera mesiánica no era universal. En el pueblo se esperaba, ciertamente, la venida de un hijo de David, liberador de Israel. Josefo presenta como una de las causas de la guerra del 66-70 «una profecía ambigua encontrada en las Sagradas Escrituras que anuncia a los judíos que en aquel tiempo un hombre de su país se convertiría en dueño del universo» *(Guerra judía,* 6,5,4, § 312); pero para el historiador judío se trataba en realidad de Vespasiano. El título de «hijo de David», dado a Jesús, atestigua también esta creencia popular (Mc 10,47; 11,10; 12,35; Rom 1,3 y 15,12). Pero, fuera de Qumrân, las menciones del mesías son rarísimas: se sitúan antes de la llegada de los romanos (salvo SalSl) o luego de la destrucción del templo.

En el *Libro de los Sueños* (1Hen 90,37-39), un «toro blanco», nace en la comunidad regenerada, de la que no es más que su más alta personalidad; su función apenas se subraya. El Mesías está claramente designado en los *Salmos de Salomón* (17,23-51; 18,6-9). El autor de este texto, probablemente fariseo, insiste en su pureza de vida, su justicia y su sabiduría; ningún rasgo de esta descripción nos haría pensar en un origen trascendente. Señalemos finalmente entre los apócrifos antiguos el cuadro mesiánico tradicionalísimo contenido en los *Oráculos sibilinos* (libro 3,652-808). Después de la ruina del templo, se habla con frecuencia del Mesías en *4 Esdras* y *2 Baruc*. El Mesías será revelado (2Bar 29,3), reinará durante 400 años (4Esd 7,28), y luego morirá antes del final de los tiempos (4Esd 7,29; 2Bar 30,1). Su reino se sitúa pues antes del «fin»; de ahí que la era mesiá-

nica esté vinculada a las representaciones escatológicas. Sin embargo, importa distinguir bien el Mesías rey del profeta escatológico.

Resulta difícil conocer exactamente el pensamiento mesiánico de los distintos grupos palestinos. La posición saducea es desconocida: la *torah* no habla del Mesías (¿la afinidad asmonea del partido le hacía inclinarse por un rey sacerdote?) Los fariseos no podían apenas aceptar más que un rey hijo de David; pero durante la ocupación romana de Palestina, lo que se destaca es justamente la discreción sobre el tema. Para el pseudo-Filón Dios solamente es salvador, y los antiguos *tannaim* hablan poco del Mesías; la recensión griega de la *Vida de Adam y Eva* no lo menciona. De un medio ambiente bien distinto, el *Documento de Damasco* (XII,23, etc.) habla de un mesías sacerdote y rey a un tiempo. Pero, probablemente contra la pretensión de los reyes sacerdotes asmoneos y en la línea de Zac 4,13, la gente de Qumrân aceptaban dos mesías primero «el mesías de Aarón» (1QS IX,11), que se encuentra «al frente de toda la congregación de Israel» (1QSab II,12); y luego «el mesías de Israel», que está subordinado al primero (1QSab II,14-20). El mesías sacerdote reaparece en los *Testamentos de los doce patriarcas* (TestLeví 18); pero sabemos que el origen de esta obra es discutido. En cuanto al enigmático Taxo, hijo de David, del que habla la *Asunción de Moisés*, no es al parecer un mesías. Estas distintas representaciones plantean evidentemente una serie de problemas; se subrayará sobre todo que, incluso en Qumrân, el mesianismo no desempeña en definitiva un papel capital.

El profeta escatológico y el Hijo del hombre

Como en la cuestión mesiánica, no se da unidad de pensamiento sobre los personajes que desempeñarán cierta función luego del trastorno final. Solamente podemos situar aquí y allá algunas pistas al respecto, y estos elementos dispares han tomado particular importancia en razón del uso que de los mismos hará después el cristianismo. Inmediatamente antes del final de los tiempos, los hombres «arrebatados» por Dios a los cielos, cuales Henoc, Elías y el sacerdote Pinhás, volverán a la tierra

para morir (LAB 48,1; 4Esd 6,26). De un modo más preciso, se espera a Elías; así, según la glosa de Mac 3,23-24: Ecclo 48, 10-11; Mc 6,14-16; 9,11; Jn 1,21; San Justino, *Diálogo con Trifón* 49,1. Resulta difícil ceñir la función exacta del profeta *redivivo* anunciando el final con su propia vuelta. ¿Existe algún vínculo entre este profeta escatológico y el Mesías? Los personajes parecen distintos, incluso en Qumrân en donde el profeta se menciona antes de los mesías de Aarón y de Israel (1QS IX,11). Distinto también lo es el personaje de un nuevo Moisés, o parecido a Moisés, anunciado en Dt 18,15 y designado por los samaritanos como el *Taheb*, el profeta escatológico [97]. Según el *targum* de Jerusalén, la Palabra *(Memra)* bajará de los cielos sobre las nubes acompañada de Moisés y el Mesías (trgJ sobre Éx 12,42) [98].

En cuanto al Hijo del hombre —exactamente: el que es «como un hijo de hombre» en la línea de Dan 7,13-14—, no se trata de un personaje mesiánico propiamente dicho, sino de una figura escatológica presentada en forma simbólica. Se podría ver en él a una personificación de Israel renovado que, al final de los tiempos, tendrá acceso sobre las nubes cabe al Anciano en días para recibir la soberanía universal. La cuestión sigue siendo, empero, muy controvertida, a causa sobre todo de los huecos de nuestro conocimiento sobre las especulaciones judías acerca de Adán. En 4Esd 13,3-52, el autor parece identificar al «Hijo» (título real) y al Mesías que es «como una figura de hombre». LAB 19,9 y 28,8 habla también de los que son «como hijos de hombres» o «como imágenes de hombre». Finalmente, las *Parábolas de Henoc* (1Hen 37-71) mencionan varias veces «al hijo del hombre» (1Hen 62,9.14) como una figura escatológica (identificada con Henoc en 1Hen 71,4). El origen de estos elementos henoquistas sigue siendo objeto de discusión [99].

La resurrección y la vida futura

Cuando la negación de la inmortalidad era frecuente en el mundo helenístico, los judíos creían por lo general en la retribución futura y en cierta vida en el más allá, para los justos al menos. Pero los lenguajes utilizados para traducir estas convicciones eran múltiples, y, dentro de un mismo escrito, las incoherencias no

faltaban: el *sheol* de antaño limita siempre con el paraíso de las almas. Además, la antropología judía difiere sensiblemente de la antropología griega. O. Cullman las opone incluso radicalmente, hasta tal punto que niega la idea de una inmortalidad del alma en beneficio del tema resurreccional[100]. Según esta tesis, como el hombre es bíblicamente cuerpo y alma a un tiempo, sin oposición dualista, la creencia de la vida ultraterrena exige necesariamente la idea de la resurrección de los cuerpos, eso es: del hombre en su persona entera. De hecho, en el judaísmo del siglo I hay que reconocer la existencia de corrientes diversísimas, incluso la que admite la inmortalidad del alma sin resurrección. Sin duda la experiencia del martirio bajo Antíoco Epífanes preparó a los espíritus para aceptar la idea de una resurgencia de la vida después de la muerte (Dan 12,2). Pero una resurrección que afecte también al cuerpo es lo que parece aceptado especialmente en los ambientes fariseos de Palestina[101]. En cuanto a los saduceos, dice Josefo, «niegan la persistencia del alma después de la muerte, los castigos y las recompensas del otro mundo» (*Guerra judía,* 2,8,14, § 165). Aquí podemos tropezar con cierta distorsión de su pensamiento, pues lo más verosímil es que se quedaran con la antigua concepción del *sheol* en el que el hombre, después de la muerte, lleva una especie de existencia disminuida[102]. Por el contrario, los esenios y la gente de Qumrân admiten la retribución y la vida de las almas en el más allá; pero en sus textos falta una afirmación precisa de la resurrección de los cuerpos acompañada de una renovación cósmica con nuevos cielos y una tierra nueva, a menos que esta creencia no venga atestiguada bajo una forma más espiritualizada en la *Epístola de Henoc* (1Hen 103,1-8; cf. 108,7-15) y el *Libro de los Jubileos* (Jub 23, 30-31)[103].

He ahí, en resumen, los guiones de los acontecimientos últimos, en la diversidad y a veces las contradicciones de los textos. Al cumplirse los tiempos, cuando suene la trompeta (4Esd 6,23; cf. Is 27,13), la muerte reinará por todas partes (4Esd 7,29). Esta muerte será el castigo de los pecados, y el castigo alcanzará a todo hombre por donde haya pecado (LAB 44,10). Incluso los que han subido a los cielos como Henoc, Elías o Esdras (4Esd 14,9. 49) volverán a tiempo sobre la tierra para morir. Pero esta idea no impide al autor de *2 Baruc* pensar que en el juicio todos los

hombres no estarán muertos y que solamente los muertos resucitarán para «manifestar a los vivos que los muertos viven» (2Bar 50,3; 4Esd 13,24; cf. 1Tes 4,15; 1Cor 15,51).

La suerte de los muertos antes del juicio preocupaba a algunos espíritus, aun cuando la perspectiva de un juicio próximo y la espera ardiente del fin en ciertos ambientes no inclinaran a pensar en la suerte de los difuntos: el propio Jesús habla ocasionalmente de ello (Mc 12,18-27). ¿Qué será, pues, de ellos? Varias respuestas son las que se dan. Los muertos descienden al lugar indiferenciado del *sheol* (LAB 3,9-10; 2Bar 23,5); o también «el espíritu se separa del cuerpo y se vuelve hacia aquel que lo dio» (4Esd 7,78); Dios toma el alma de los justos y la instala en la alegría, la paz y la luz del tercer cielo, en «las reservas de las almas» (1Hen 22; LAB 21,9; 2Bar 21-23). En cuanto a los malos, sufrirán los peores tormentos (4Esd 7,80-87) hasta el día de su aniquilación.

Cuando la plenitud de los tiempos, los días serán abreviados y Dios visitará el universo: el *sheol* restituirá lo que le habrá sido confiado y Dios hará revivir a cuantos duermen (LAB 3,10; 19,12-13). Según 1Hen 22,13 solamente resucitarán los pecadores para ser castigados (las almas de los justos ya disfrutan de la felicidad). El autor de los *Salmos de Salomón* (3,16) menciona sólo la resurrección de los justos. A fines del siglo I de nuestra era, la idea de una resurrección universal viene a ser cada vez más admitida entre los escribas de obediencia farisea. Por eso mismo, la resurrección ya no es más que uno de los preludios del juicio final, como el lugar de paso a la vida y a la muerte definitivas. De ahí que un nuevo tema tienda a imponerse: el de la «transformación» de la que particularmente los justificados serán objeto (LAB 28,9; 2Bar 49,3; 51,1-10; 4Esd 6,16). Como dice Mc 12,25 los que tomarán parte en el mundo futuro serán «como ángeles en los cielos» (cf. 2Bar 51,10; 1Hen 51,4); se revestirán con el nuevo hábito (2Bar 49,1; cf. 2Col 5,2s). O incluso, todos «serán transformados, unos en un esplendor angélico (y los demás serán) derrotados completamente», olvidados y aniquilados (2Bar 51,5 y LAB 16,3). Morirán de muerte definitiva, la «segunda muerte» (Ap 2,11; trgJN sobre Dt 33,6). En Pablo también la resurrección de los muertos no es más que un medio para restablecer el equilibrio entre los creyentes vivos y los muertos,

por lo menos en 1Tes 4,15-17. Según 1Cor 15,51, los creyentes «no morirán todos, mas todos serán transformados». Estos datos múltiples no permiten apenas una síntesis unificada. La secuencia tradicional constituida por la muerte, la retribución individual, la resurrección general y el juicio final, no se conoce en el siglo I, ni siquiera en el Nuevo Testamento. Hay que guardarse de leer, pues, como en filigrana en los textos judíos y cristianos de esta época. De lo contrario, la diversidad de lenguajes entonces utilizados (subida a los cielos y muerte; resurrección y transformación; juicio y segunda muerte, etc.) tendría que atraer particularmente la atención.

Como podemos ver, el pensamiento judío sobre Dios y la providencia, la angelología, el mesianismo y las postrimerías no era muy preciso en más de un punto, ni siquiera en el interior de un ambiente dado, como el de los doctores que operaban en las sinagogas. Las ideas circulaban, más o menos marcadas por los grupos que las recibían, pero ninguna se imponía absolutamente: todo quedaba aún «abierto», fuera de una referencia común de todos los judíos a la *torah*. El judaísmo no reaccionará con auténtico vigor para constituir cierta ortodoxia hasta que llegue a ponerse en tela de juicio a la propia *torah*.

CAPITULO CUARTO

LA DESTRUCCIÓN DEL SEGUNDO TEMPLO Y SUS CONSECUENCIAS

I

LOS DATOS HISTÓRICOS

por A. Paul

LA GUERRA JUDIA CONTRA ROMA

Pródromos y preparativos (6-66 d.C.)

El período que siguió a la muerte de Herodes estuvo marcado por movimientos de revuelta cuyo nacimiento o explosión, largo tiempo contenida por la autoridad despótica del rey difunto, inauguraron una primera fase de los preparativos (6 a 66 d.C.), en vistas a lo que será la gran rebelión judía contra Roma. Región montañosa y propicia a la guerrilla, pero también territorio alejado de los centros gubernamentales, Galilea y sus confines eran por entonces muy propicios a la organización y a las intervenciones de grupos armados.

Judas el Galileo

Primero se dieron movimientos de importancia menor, pero significativa. Así en Perea, un antiguo esclavo de Herodes se hizo proclamar rey por sus seguidores o bien un pastor se revistió

con la corona real y se impuso durante cierto tiempo. Hay que recordar sobre todo la acción de Judas de Gamala, llamado Judas el Galileo, en el Golán. Este Judas era posiblemente hijo de Ezequías, jefe de banda capturado y ejecutado por Herodes cuando éste era gobernador de Galilea, en 47 a.C. Después de este acto, perseguido por el sanedrín por sus medidas expeditivas, sólo a duras penas el futuro rey escapó al suplicio. Pues bien, desde la muerte de Herodes el Grande, Judas reunió un grupo de partidarios, se hizo dueño del arsenal de Séforis e intervino violentamente en Galilea. El 6 d.C., una orden de empadronamiento fue dada por Quirino para que todo judío pagara en lo sucesivo el tributo al césar. Mientras que, por su parte, el sumo sacerdote Joazar aconsejaba a sus súbditos la sumisión a Roma, Judas pasó a la acción con la ayuda de un fariseo, Sadoc, y dio la señal de resistencia popular. Josefo nos ha dejado dos relatos de estos acontecimientos. El más objetivo es el de la *Guerra de los judíos*, donde se lee: «Un galileo llamado Judas excitó a la insurrección a los autóctonos, avergonzándoles por consentir pagar tributo a los romanos y tolerar, además de Dios, dueños mortales. Este hombre era un sofista que fundó una secta particular que nada tenía en común con las demás» (*Guerra judía* 2,8,1, § 118). Para Josefo, estas otras sectas eran los fariseos, los saduceos y los esenios [1]. En *Antigüedades judías* se precisa que los secuaces de Judas concordaban «en general, con la doctrina de los fariseos», pero que tenían «un amor invencible por la libertad», y estimaban que «Dios es el único jefe y dueño» (*Antigüedades* 18,1,6, § 23-24). Se sabe por Act 5,36 que Judas fue ejecutado. Los supervivientes de su tropa no dejaron en lo sucesivo de mostrar de vez en cuando cierta resistencia contra Roma, sin duda bajo la dirección de miembros de su familia. Así, el procurador Tiberio Alejandro (?46-48) hizo crucificar a dos hermanos del Galileo, Jacob y Simón, probablemente jefes de grupos armados. Otro hermano, Menahem, se destacará notablemente en el año 66, y su papel será capital en la insurrección general. Otro descendiente de Judas, Eleazar ben Jaír, mandará la fortaleza de Masada cuando el último asalto romano, en 73. Estamos pues ante un movimiento importante cuya dirección era, al parecer, de índole dinástica. Con ciertos matices, podemos ver en él el elemento de raíces más antiguas —pues se remonta en cierto modo a 47 a.C.— y tenaces —pues sobre-

vivirá algún tiempo a la ruina del templo del año 70 —, que será, a partir del 66, el partido insurreccional de los zelotas[2]. Pero aquí tenemos más que nada un partido político, y no un movimiento religioso como el de los fariseos o los esenios.

Los sicarios

Conjuntamente con las actividades de los hombres de Judas y sus sucesores, hay que situar las intervenciones de los «sicarios» (*sicarii:* en latín, sicario designa por lo general a un asesino), reclutados sin duda en sus filas[3]. Estos «puñaleros» o «apuñaladores» (del nombre del arma que les era familiar, *sica,* «puñal»), asesinaban inopinadamente a los romanos y a sus colaboradores judíos. Los sicarios actuaban preferentemente durante los períodos festivos y en los lugares de grandes reuniones. Es, sobre todo, a partir del gobierno de Félix (52-?60) cuando empezaron a operar esta categoría de extremistas que contaban, no obstante, con simpatizantes entre los judíos. Según Josefo, ellos son los que, por cuenta del propio procurador, ejecutaron al sumo sacerdote Joatán. Se manifestaron igualmente durante el gobierno de Festo (?60-62). Bajo Albino (62-64), cuya venalidad era ilimitada, utilizaron el rapto de rehenes para obtener del procurador la liberación de algunos de sus prisioneros. A partir de estos actos repetidos, relativos a una situación deteriorada, que los excesos, los desvíos o las malquerencias de los representantes de Roma no hacían más que alimentar, un clima de inseguridad, de tensión y de anarquía se instauró en Palestina y no cesó de intensificarse.

Los «profetas»

Otro factor de efervescencia política fue la aparición relativamente frecuente de profetas «impostores» (la palabra es de Josefo). Se trataba de iluminados con pretensiones mesiánicas que se transformaban cada vez en peligrosos congregadores de hombres. Pueden situarse ciertas producciones apocalípticas en este contexto político particular. Así, mientras Cuspio Fado estaba en Judea (44-?46), cierto Teudas reclutó a una numerosa muchedumbre

y la condujo al Jordán (Act 5,36): a su mando, las aguas debían separarse y se podría cruzar el río a pie enjuto. La intervención romana fue una matanza: la cabeza de Teudas fue llevada a Jerusalén como trofeo militar. Bajo el gobierno de Félix, hay que mencionar la acción del «Egipcio» del que nos habla Act 21,38. Llegado de Egipto, este profeta supuesto reunió a un gran número de adeptos en el desierto; quería conducirlos al monte de los Olivos: a su palabra, los muros de Jerusalén tenían que desmoronarse, la muchedumbre entrar en la ciudad y dominar a la guarnición romana. El procurador impidió la ejecución de estos planes dirigiendo contra ellos la tropa: el Egipcio huyó y desapareció. Festo envió también soldados en misión punitiva contra otro profeta que prometía la salvación a todos cuantos lo acompañaran al desierto. Estos ejemplos son significativos. Recogen temas salvíficos tradicionales en Israel: el paso de las aguas y la estancia en el desierto. Revelan la fuerza colectiva de entusiasmo que el fanatismo religioso, reforzado en período de inseguridad social y de opresión política, era capaz de producir. Por la represión violenta que provocaron, no hicieron más que aumentar en los judíos la voluntad de resistencia y el deseo de liberación, en orden a restablecer el reino de Dios.

Las provocaciones romanas

A las agitaciones anteriores, hay que añadir las provocaciones deliberadas de los romanos sobre los judíos. Fueron numerosas y varias. Baste, para convencerse, tomar por testigo el gobierno de Dumano (48-52). En ocasión de una fiesta de pascua, un soldado romano había insultado, estando de guardia cabe al templo, a los peregrinos con un gesto obsceno *(Guerra judía,* 2,12,1; § 224). La conmoción y la reacción de los judíos, inmediatas y muy vivas, fueron duramente reprimidas por las tropas del procurador. Más tarde, luego de una operación de castigo (un liberto imperial había sido desvalijado por un grupo judío sobre la vía pública en las proximidades de Jerusalén), otro soldado rasgó y quemó un volumen de la *torah* profiriendo injurias. Una muchedumbre importante se manifestó en Cesarea contra esta grave ofensa; el procurador calmó a la opinión dando muerte al culpable.

Los actos de provocación tomaban otra dimensión cuando el representante de Roma los perpetraba personalmente aprovechándose de situaciones conflictivas entre los habitantes de Palestina. Así, el propio Cumano tomó partido en favor de los samaritanos que se negó a castigar, cuando unos peregrinos galileos cayeron bajo sus golpes homicidas. Se organizaron una serie de grupos justicieros en Jerusalén y llevaron a cabo contra los culpables una revancha sangrienta. La intervención del gobernador de Siria Cuadrato puso las cosas en orden, no sin abundante efusión de sangre: Cumano fue revocado y luego desterrado. Bajo Félix, las disputas surgieron en Cesarea entre la mayoría greco-siria de la población y la minoría judía acerca de la igualdad de derechos civiles (ἰσοπολιτεία). Ante la ventaja que los judíos habían obtenido por la fuerza, el procurador hizo intervenir a sus soldados, que saquearon sus casas. El caso se llevó ante el emperador. Después del nombramiento de Festo (?60) Nerón sentenció a favor de la colonia no judía, a la que declaró soberana de la ciudad; los judíos pasaban pues a ser ciudadanos de segunda clase (su argumentación era que su rey Herodes había fundado la ciudad). Esta pesada discriminación provocó la amargura de los judíos. El caso tuvo sus consecuencias bajo el último procurador, Floro (64-66), cuando la insurrección de Cesarea que marcaría, al parecer, el principio de la revuelta general.

Los conflictos entre judíos

Finalmente, un último indicio de putrefacción, en el contexto judeopalestino en todos sus niveles, consiste en los conflictos entre los grupos sacerdotales de la capital. Todas las capas sociales y todas las tendencias se vieron entonces afectadas. Bajo Félix, mientras Agripa II había nombrado sumo sacerdote a Ismael ben Fiabi, de una familia sacerdotal venerable, la tensión continuó acrecentándose entre las distintas clases de la ciudad, donde grupos armados se enfrentaban. Se dieron duros conflictos entre los representantes del alto clero y los sacerdotes ordinarios acerca de los diezmos: algunos sacerdotes se vieron privados de ellos por la fuerza y otros murieron incluso de hambre. La tradición talmúdica, en una serie de lamentos dolorosos, ha con-

servado el recuerdo amargo de la violencia de los sumos sacerdotes de la época. Por lo demás, entre la muerte de Gesto y la llegada de Albino (en 62), la anarquía total se adueñó de Jerusalén. Fue entonces cuando se nombró al sumo sacerdote Anán, de obediencia saducea militante. Hizo ejecutar a sus adversarios, entre ellos a Santiago, el «hermano de Jesús» (*Antigüedades judías* 20,9,1; § 200). Agripa II lo depuso al cabo de tres meses de una administración despótica; nombró en su lugar a Jesús hijo de Damnea. Depuesto a su vez, este último no dejó el cargo por las buenas; se le vio venir a las manos por las calles de Jerusalén con su sucesor Jesús hijo de Gamaliel (63-65), aliado de los boetusianos; los jefes de la aristocracia sacerdotal también participaban en el combate.

La insurrección y la derrota (66-74)

Se inicia la rebelión

El conflicto que oponía en Cesarea desde hacía algunos años la colonia greco-siria al grupo judío, acabó en un desorden sangriento. En este hecho vemos el incidente menor que hizo estallar el polvorín. La conmoción fue enorme en Jerusalén. Y llegó a su paroxismo cuando Floro, quizás a consecuencia del retraso en el pago del tributo por parte de los judíos, exigió 17 talentos tomados del tesoro del templo. En la capital estalló una revuelta; en contrapartida las tropas se entregaron al saqueo y asesinaron a gran número de ciudadanos (mayo 66). A partir de este día, el conflicto decisivo estaba ya desencadenado.

Otro grave suceso precipitó los acontecimientos. Floro había pedido a los judíos que saliesen al encuentro de los refuerzos que había llamado de Cesarea. Los soldados, según probables instrucciones del procurador, no respondieron al saludo; la muchedumbre indignada los insultó duramente y, una vez más, fue tratada de forma sangrienta. Los judíos se rehicieron y, con éxito, organizaron la resistencia en Jerusalén. Floro tuvo que abandonar la ciudad y solamente dejó en ella una cohorte. Vuelto de Egipto, Agripa II intentó reinstaurar el orden, pero fue obligado a huir de Jerusalén y se refugió en sus Estados [4]. Desde este

momento, la rebelión no cesó de incrementarse. La fortaleza de Masada fue ocupada y se degolló a la guarnición romana. Además, el comandante del templo, Eleazar, bruscamente aliado a las ideas del bajo clero, hizo suspender el sacrificio cotidiano por el emperador: era una declaración abierta de rebeldía contra Roma. El partido pacifista, compuesto por notables, fariseos y representantes del alto clero, reaccionó con el auxilio de tropas de Agripa. Pero el grupo de los rebeldes endureció sus posiciones y pasó más vivamente a la acción. Salióse con la suya, no sin sangrientos enfrentamientos contra los moderados (el sumo sacerdote Ananías fue asesinado), mientras la lucha se extendía por otras ciudades (agosto-septiembre 66). En octubre del 66, el gobernador de Siria, Cestio Galo, intervino militarmente contra Jerusalén; fue obligado a batirse en retirada y el asunto terminó en desastre para sus tropas. A partir de este momento, la unanimidad en favor de la guerra se impuso entre los judíos: los elementos pro-romanos se alejaron; los partidarios de la paz se callaron o se aliaron al partido de la insurrección. Se organizó metódicamente la revuelta y se hicieron los preparativos para responder al ataque romano, esperado al norte del país. Las más altas personalidades fueron designadas como responsables. El sacerdote Josefo fue encargado de la defensa del territorio galileo. Primero procuró calmar la efervescencia, dotando a la región con un ejército regular y un sanedrín local. Pero tuvo que enfrentarse a la temible oposición de Juan de Giscala. Éste, durísimo partidario de la resistencia, contaba con apoyo entre las autoridades de Jerusalén; sospechaba a Josefo de inteligencia con el enemigo. Verdad es que el futuro historiador, que conocía Roma por haber vivido en ella en el año 64, no creía en una victoria judía; posiblemente le hubiera incluso gustado evitar la guerra. Durante este tiempo, Jerusalén reforzó su defensa, preparó sus armas y sus hombres. En la primavera del 67, las tropas romanas entraron en Galilea. Al frente de las mismas estaba el prestigioso general Vespasiano, que desembarcó en Ptolemaida. Contaba con 60 000 hombres: las tres legiones de Vespasiano, más la legión 15, al mando de su hijo Tito, y varias cohortes de *auxilia* proporcionadas por los reyes limítrofes, entre ellos Agripa II.

Las etapas de la guerra

He ahí la cronología de los acontecimientos. Séforis no tardó en unirse a los romanos. Luego se produjo el sitio de Jotapata, localidad fortificada que fue tomada a causa de una traición (20 julio 67). Josefo, que la había defendido, fue hecho prisionero: se salvó porque profetizó a Vespasiano su próxima ascensión al imperio. Tito terminó la pacificación de Galilea. Entonces empezaron en Jerusalén luchas desenfrenadas entre judíos. Juan de Giscala se había refugiado en la capital con los fugitivos de su tropa. Se enfrentó, entre otros, con Simón bar Giora y su tropa de aventureros. Numerosos miembros de la aristocracia fueron ejecutados o asesinados. La muerte de Nerón (9 junio 68) interrumpió las operaciones llevadas a cabo en Judea por Vespasiano, que volvióse a Italia, dejando el mando a Tito. Durante este tiempo de calma, la guerra civil hizo furor en Jerusalén.

En julio 69, las legiones romanas de Oriente aclamaron a Vespasiano emperador. Éste dejó a su hijo el cuidado de acabar con la guerra en Judea. Josefo, que tomará el nombre de Flavio, fue liberado y se hizo amigo de Tito. En mayo del 70, Tito marchó sobre Jerusalén, donde el hambre hacía estragos; la amenaza iba a reconciliar a Juan de Giscala y Simón bar Giora. El 25 mayo, la tercera muralla, empezada por Agripa I y rápidamente terminada en vistas a la guerra [5] cayó; luego la segunda (30 mayo). La torre Antonia cayó al cabo de poco (24 julio). Entonces empezó el sitio del templo, donde se habían refugiado las fuerzas judías. El 10 de agosto, el edificio era presa de las llamas. A fines de septiembre, la ciudad entera estaba sometida: no era más que un montón de ruinas. Los prisioneros fueron seleccionados, y dirigidos hacia trabajos forzados o a los juegos del circo; muchos fueron vendidos como esclavos, setecientos jóvenes de bella apariencia se reservaron para el triunfo romano de Tito (primavera del 71). Simón bar Giora figuró entre los vencidos, y fue ejecutado; Juan de Giscala moriría en la cárcel.

Quedaban tres fortalezas. Fue obra de la legión X reducirlas. El Herodión cayó sin mayores dificultades. Maqueronte, objeto de sitio, se rindió sin tardanza. En Masada se había establecido, desde principios de la guerra, un descendiente de Judas el Gali-

leo, Eleazar ben Jaír, con un grupo de defensores fanáticos escapados de la matanza de Menahem y sus partidarios (66). Dada la disposición de los lugares, el sitio fue duro. Ante el fracaso inminente, los defensores se entregaron a un suicidio colectivo y los romanos no encontraron más que cadáveres. El hecho se produjo seguramente en abril del 74 (el descubrimiento de dos nuevas inscripciones sobre Flavio Silva, vencedor de Masada, invita a rectificar la fecha del 73, admitida hasta ahora). Bajo el nombre de *Judaea,* Palestina se convirtió en una provincia imperial distinta de la provincia de Siria. Era administrada por un legado que, cuando menos al principio, era el comandante de la legión X estacionada en Jerusalén.

Nota sobre los zelotas

Se suele fácilmente asimilar los grupos que llevaron la insurrección palestina contra Roma a los zelotas (ζηλωταί), los «guerrilleros» de que habla Josefo en su *Guerra judía* acerca de los acontecimientos del año 66; antes nunca se les menciona. Es con Menahem, presentado como hijo de Judas el Galileo, que Josefo introduce el término zelota en su sentido técnico y político[6]. Hasta entonces, utilizaba términos peyorativos, λησταί o ληστικοί («salteadores», «bandidos»), para designar a los partidarios incondicionales de la rebelión armada. En el año 66, este Menahem, después de haber pillado el arsenal de Masada, entró en Jerusalén «como un rey», tal vez con pretensiones mesiánicas; fue matado por los judíos del partido de Eleazar, con buen número de sus compañeros *(Guerra judía* 2,17,8-10 § 433-448).

La terminología de Josefo, relativa a los actores de la resistencia judía, refleja muy bien el desarrollo de la situación de Palestina y la evolución de las ideas frente a la rebelión. En el año 66, efectivamente, el carácter irreversible de la guerra contra Roma se imponía. Asimismo se afirmaba el empeño, ya nacional y casi unánime, de las altas capas de la sociedad judía (a las que Josefo pertenecía) en una causa que, desde el año 6 d.C., no contaba con más defensores activos y convencidos que los elementos extremistas de baja extracción o con grupos peligrosos como el de los sicarios. Esta terminología expresa también des-

pués de decenios de reservas repetidas, la aceptación tardía y más o menos resignada de un hecho nuevo: la gente de guerra se convertían en instrumento capaz de salvar la razón sagrada de Israel. Así el término ζηλωτής («que tiene celo por») y el verbo ζηλοῦν («sentir celo por»), empleados en la Biblia griega con «la Ley» por complemento (cf. 2Mac 4,2: «el celo de las leyes», equivalentes al término hebraico *qannâ* y el verbo *qânâ*, tomaron en este contexto político el sentido absoluto y técnico de «resistente» o «guerrillero». Hay que notar que en la Mishna (tratado *Sanedrin*, 9,6), los *qannaim* («celosos») son los judíos que castigan a otros judíos violadores de leyes específicas; según el comentario recogido en el *Talmud*, su acción se habría manifestado ya en la época asmonea para salvaguardar las leyes matrimoniales[7].

Entre los discípulos de Jesús, el Nuevo Testamento señala a Simón «llamado el zelota» (Lc 6,15; Act 1,13). El mismo personaje es llamado en otras partes «el cananeo» (ὁ καναναῖος Mt 10,4 y Mc 3,18) con un término que no es más que la transliteración helenizada del hebreo *qannâ*, «celosos». Si hemos de creer al historiador Josefo, y si tenemos en cuenta la situación real de su discurso, es probable que la palabra «zelota» no tuviese aún el sentido preciso de «guerrillero» en la época de Jesús. Mejor será, pues, ver en la utilización de esta apelación en el Nuevo Testamento una calificación individual en el enfoque tradicional y no político del término. Asimismo, Pablo se declara «celoso (ζηλωτὴς) de las tradiciones de sus padres» (Gál 1,14; cf. Act 22,3) y en Act 21,20, ciertos judíos son llamados «ardientes partidarios de la Ley» (ζηλωταὶ τοῦ νόμου)[8].

LA SEGUNDA REBELIÓN JUDÍA (132-135)

Poco más de medio siglo después de la toma de Jerusalén por Tito, los judíos iban a sublevarse otra vez, sin éxito tampoco. En 130, el emperador Adriano (117-138) decidió la reconstrucción de Jerusalén con el nombre de *Aelia Capitolina;* un decreto imperial prohibía la circuncisión. Estas medidas provocaron una nueva sublevación (en 132), dirigida por Simón bar Kosiba, con el significativo apodo de *Bar Kokeba,* («hijo de la estrella»,

por alusión a Núm 24,17). El jefe —y su movimiento— fue apoyado por el célebre rabino Aquiba, que reconoció en él al Mesías. Fue sostenido asimismo por el sacerdote Eleazar, cuyo nombre figura cabe al suyo en las monedas acuñadas después de la liberación de Jerusalén. Estos resistentes parecen haber ocupado una buena parte del país y su capital durante casi dos años. Probablemente habían restaurado el culto en las ruinas del santuario. Roma reaccionó haciendo que intervinieran cuatro legiones. Sólo al cabo de tres años de combates, altamente sangrientos para ambos campos, la rebelión fue total y cruelmente sofocada. Los insurgentes habían utilizado las cuevas de Murabba'at y Qumrân. Los descubrimientos del Desierto de Judá han proporcionado documentos en hebreo, arameo y griego relativos a esta rebelión: contratos y cartas de Bar Kosiba[9].

Jerusalén, que no había desempeñado una función militar significativa en esta guerra, cayó en 134. La capitulación de Béter (a una decena de quilómetros al suroeste de la capital), último bastión de la resistencia, marcó el final de los combates y la desaparición de las últimas esperanzas nacionales: Bar Kosiba y Eleazar serían muertos; Aquiba murió martirizado. La suerte de los vencidos fue peor aún que en el año 70. Después de la victoria, Adriano prohibió a todo circunciso el acceso a Jerusalén, que se convirtió en una colonia romana, la *Colonia Aelia Capitolina.* Un templo a Júpiter se levantó en el emplazamiento del antiguo templo, con una estatua ecuestre del emperador en el interior del mismo. La provincia no llevaba ya el nombre de provincia de Judea, sino que se había convertido en la provincia de Siria-Palestina.

II

LA VIDA Y EL PENSAMIENTO JUDÍOS DESPUÉS DEL AÑO 70

por R. Le Déaut

La reacción judía ante la destrucción del año 70 y la reorganización del judaísmo

Aspectos principales de la reorganización

A veces se ha minimizado la importancia de los acontecimientos del 70: el judaísmo, se dice, se había orientado ya hacia una concepción muy espiritual de la religión, concediendo una gran parte a la oración, la devoción personal, el estudio de la *torah* y las obras de caridad, paralelamente al culto sacrificial del templo. En realidad, la destrucción del mismo representó un verdadero problema para la fe de Israel y fue sentida como una catástrofe. Al respecto, *4 Esdras* y *2 Baruc* atestiguan en el mismo sentido que el tratado menor del *Talmud*, llamado *Abôth* del rabino Natán (cap. 4) o el *midrash* de las *Lamentaciones*. Al reconocer que no quedaba más que «el Todopoderoso y su ley», 2 Baruc 85,3 enuncia el presentimiento de los sabios, como Johanán ben Zakkay, antes incluso del fin de las hostilidades: las armas no salvarán a Israel, sino un retorno a la *torah*. Ciertas corrientes judías pudieron esperar una restauración de la independencia política, de la teocracia y del culto de antaño. Si el judaísmo pudo renacer de sus cenizas, no fue debido sólo a factores históricos (desaparición de las sectas o existencia de una diáspora poderosa), sino a la actividad de los doctores que, incluso en Palestina, harán del judaísmo una religión de la ley. La mayoría de los maestros fariseos habían desaconsejado, por lo demás, la rebelión del 66 como una locura política.

La reacción judía ante la destrucción fue, ante todo, religiosa: se consideró como un castigo divino por los pecados de Israel. Solamente el retorno a la Ley podía aportar, pues, el perdón y la esperanza de redención futura. Con el templo en ruinas, el sacerdocio en paro, las antiguas instituciones derrumbadas, corres-

pondía a los doctos fariseos, especialistas de la *torah*, hacerse cargo del destino del pueblo. Esto fue relativamente fácil, gracias a la red de sinagogas y escuelas que difundían por todas partes su influencia. El judaísmo supo, pues, de profundas transformaciones, hasta el punto de que el problema de su *continuidad* se ha planteado más de una vez: ¿resulta recognoscible aún después de tales mutaciones? Si buscamos esta continuidad en los elementos fundamentales de la religión, poniendo en su justo lugar los aspectos y acentos nuevos, parece que no podamos negarlo. Un hecho lo muestra claramente: el judaísmo de la diáspora se «rabiniza» cada vez más, a partir del siglo II, prueba de que reconocía como auténticamente judías las doctrinas e instituciones nuevas.

El artesano principal de la restauración fue *Johanán ben Zakkay*. Consiguió salir de la Jerusalén sitiada, según se dice, encerrado en un ataúd, y obtuvo de Tito poder retirarse a Jamnia, o Jabne (cabe Jafa), para fundar una academia, con sus dos discípulos, Eliezer ben Hircano y Joshuá ben Hananiah. Algunos autores modernos quisieran minimizar la importancia de Johanán y de la etapa de Jamnia en la historia del judaísmo; pero parece que la impulsión que le dio y las instituciones que puso en pie justifican el aura de gloria de que le ha rodeado la tradición. Todo el movimiento rabínico nació de las semillas por él sembradas.

Johanán ben Zakkay constituyó un gran consejo *(beth dîn)*, que sucedió al sanedrín. Pero en él no vemos más que a doctores fariseos, y, entre ellos, dominan los hilelitas. La obra de esta asamblea tuvo una importancia decisiva para el futuro del judaísmo. Se empezó a fijar un canon de las Escrituras y a establecer el texto consonántico; una revisión de la versión griega (que se había vuelto sospechosa ante la apologética cristiana) y una fijación de las paráfrasis arameas (targumes) fueron también emprendidas y realizadas progresivamente [10]. Ahí tenemos el origen de la versión de Áquila y del texto oficial del *targum* de Onquelos. Un enorme trabajo de codificación de la tradición oral empezó entonces, y debía proseguirse durante más de un siglo, hasta la publicación de la *Mishna* (hacia 200).

Cada vez más empezaron a tomar carta de uso ritos destinados a significar un vínculo simbólico entre la sinagoga y el templo:

así el uso del *shofar*, del *lulab* (en la fiesta de los tabernáculos), la bendición de los sacerdotes, etc. Para controlar eficazmente a la clase de los doctores, que en adelante desempeñaría un papel esencial en la vida del pueblo judío, se confirió el título de *rabino* a los discípulos que merecían recibir una ordenación oficial de manos de un maestro reconocido y en presencia de testigos. Esta ordenación les confería el derecho a enseñar, juzgar y sentarse en el sanedrín.

Escuelas de doctores: «tannaim» y «amoraim»

A la muerte de Johanán ben Zakkay (hacia 80), su sucesor Gamaliel II recibió el título de *nasî* (=presidente), traducido ordinariamente por «patriarca». Hasta 425, los patriarcas fueron jefes reconocidos del judaísmo ante la administración romana. La correspondencia oficial les llama *viri clarissimi et illustres.* Se les autorizó a percibir por su propia cuenta el impuesto anual ofrecido antiguamente al templo; ellos lo recaudaban por medio de mensajeros *(shelihim,* ἀπόστολοι), y estos fondos servían, ante todo, para sostener a las academias, los maestros y estudiantes. Después de 429, este impuesto fue para el fisco romano. Los patriarcas interpretaban la ley, fijaban el calendario, nombraban jueces y rabinos. Se debe sin duda a Gamaliel II una revisión del ritual de pascua *(Mishna,* tratado *Peshahim* 105), y un esfuerzo de estandarización de las oraciones, sobre todo el *Shema'* y la *Tefillah* (cf. Tj *Berakhôth* 4,3) en la que se insertó una fórmula contra los «nazareos y los herejes». Bajo su influencia, la academia de Jamnia decidió prácticamente que se seguiría el punto de vista hilelita para poner fin a controversias que amenazaban la unidad.

La escuela de Jamnia prosperó hasta 125 y conoció a maestros como Eliezer y Joshuá, Tarfón (tal vez el Trifón de san Justino), Ishmael y sobre todo Aquiba, martirizado en 135 [11]. Disensiones interiores condujeron a una exclusión provisional de Gamaliel, sin duda a causa de su autoridad intransigente. Después de la rebelión de Bar Kosiba, Simeón, hijo de Gamaliel II, reconstituyó el gobierno del patriarca en Ushá, en Galilea (al este de Haifa), así como una academia en la que se ilustraron discípulos de Aquiba como Meir, Judá ben Ilay y Simeón ben Johay.

De 170 a 210 más o menos, la autoridad más alta del judaísmo es Judá el Patriarca, hijo de Simeón, llamado también Judá el Santo, o el Príncipe, o simplemente Rabí, el maestro por excelencia. Fijó la sede de su academia en Bet-Shearim, y luego en Séforis. Su muerte se sitúa en 217 y marca el final del período verdaderamente creador de la literatura rabínica, buena parte de la cual comentará su obra monumental, la *Mishna*. Este período se llama de los *tannaim* (plural de *tanna*, de una raíz que, en arameo, significa «repetir», de ahí «enseñar»), nombre dado a los doctores de los siglos I y II, casi todos palestinos.

A partir del siglo II, las escuelas de Babilonia son tan célebres como las de la Palestina [12]. Los judíos, numerosísimos en la región, disfrutan de amplia autonomía interna bajo el gobierno del exilarca *(resh galûtha)*. Las academias de *Sura*, con Rab (el «maestro»), y de *Nehardea*, con Samuel, se organizaron a partir del 219 y tomaron tal empuje que las tradiciones babilónicas se impondrían más tarde al conjunto del judaísmo.

Los doctores judíos de los siglos III y IV, palestinos y babilónicos, recibieron el nombre de *amoraim* (del verbo «hablar, enseñar»). Son especialmente comentadores de los *tannaim* y su trabajo llevó a vastas compilaciones de la tradición judía de las que vamos a hablar [13].

La literatura rabínica

Aquí no podemos dar más que un sumario conspecto de una literatura inmensa cuyo valor e importancia solamente puede apreciarse por contacto directo. Se trata, en buena parte, de compilaciones de textos de contenido dispar, procedentes de épocas distintas, mayoritariamente de carácter jurídico, en que, por consecuencia, los refinamientos de la casuística corren el peligro de enmascarar la elevación religiosa del contenido. En el trasfondo de lo que puede parecer legalismo, se perfilan, no obstante, una piedad y una mística vivas que los trabajos de G. Scholem han revelado [14]. Un juicio equitativo tendría que tener en cuenta asimismo los tesoros de la *Haggada* contenidos en el *Midrash*, en el que se expresa mejor el dinamismo de la búsqueda de Dios en su palabra [15]. Hay que captar asimismo la unidad profunda de

toda esta literatura cuya formación y contenido se explica por referencia a la *torah.*

En la tradición farisea, la *ley oral* tenía por misión explicar, completar, la ley escrita, adaptarla a las situaciones concretas para hacerla aplicable a la vida práctica[16]. Sin duda esta tradición se mantuvo oral durante mucho tiempo, pero se discute el valor histórico de una prohibición efectiva de ponerla por escrito, antes del siglo II[17]: de todos modos, hay que atribuir un amplio espacio a la memorización de las tradiciones en esta época.

La enseñanza fundada en el texto sagrado se llamaba *midrash, midrash halakha* cuando comentaba las partes legislativas, *midrash haggada* cuando desarrollaba las secciones narrativas[18]. Es probablemente la forma más antigua de la tradición oral, basada en el mismo texto de las Escrituras. Otra forma de esta tradición oral era la *mishna* (del verbo *shanah:* repetir); ésta funda la enseñanza, no ya directamente en las Escrituras, sino en la autoridad de los doctores que transmiten una interpretación que ellos mismos recibieron. Es la forma de tradición que encontramos en la colección llamada *Mishna* (y en su complemento, la *Tosefta),* mientras que la tradición midrásica será recogida en las colecciones llamadas *midrashim.*

Mishna y Talmud

La tradición oral, desarrollada durante siglos por generaciones de doctores, finalmente pasó a ser transcrita. La compilación más importante, la *Mishna,* la realizó Judá el Príncipe (hacia 200). Contiene sobre todo *halakhôth* (decisiones prácticas sobre cuestiones legales, rituales o religiosas), a excepción del tratado *Pirqé Abôth* («Dichos de los padres») que, al parecer, debía acabar la obra entera[19]. Es probable que un trabajo de colección del material y de redacción fuese iniciado más pronto, por ejemplo por Johanán ben Zakkay, Aquiba y R. Meir. Redactada en hebreo tardío, la *Mishna* está dividida, según el contenido, en 6 órdenes *(sedarim)* 63 tratados y 523 capítulos. Rápidamente pasó a ser el código único de la vida judía y su estudio se consideró como equivalente a los sacrificios, ahora ya imposibles.

Una parte del material halákhico no compilado en la *Mishna*

fue recogido poco después (hacia 250) en la *Tosefta* (=suplemento, adición), cuyas divisiones corresponden generalmente a las de la *Mishna.* Contiene mucha más *haggada* que esta última. Las relaciones entre ambas colecciones constituyen uno de los problemas más complicados de los estudios rabínicos actuales. Las tradiciones reunidas en la *Tosefta* son *Baraitôth* (eso es, «exteriores» a la *Mishna);* otras son sólo transcritas en el Talmud. Todo este material se remonta a los *tannaim* (antes del siglo III).

La tradición oral, una vez puesta por escrito, pasó a ser objeto de exégesis, en las academias de Palestina y Babilonia. El comentario de los doctores *amoraim,* llamado *Gemara* (=complemento), llevó a la formación del *Talmud,* que no es más que la compilación de la *Mishna* (texto de base), de la *Gemara* (comentarios y discusiones) y de *Beraitôth.* El *Talmud de Babilonia,* el más completo, fue obra de Rab, de Samuel y sus sucesores; fue prácticamente terminado en Sura, hacia fines del siglo V, bajo la dirección de Rabbinâ (474-499), el último de los amoraim. El *Talmud de Palestina* (o *de Jerusalén)* tiene que remontarse a la segunda mitad del siglo IV. En sus discusiones, el *Talmud* aborda todos los temas que ameniza a menudo con digresiones haggádicas y anécdotas de todo tipo, tanto es así que toda la vida del judaísmo de esta época queda evocada de forma concreta.

Los midrashim

Otro género de literatura en la que se condensaría la tradición oral lo constituyen los *midrashim,* que podríamos describir en general como comentarios sobre las Escrituras, dados en las escuelas o en las sinagogas. Los más antiguos, llamados *midrashim tannaítas,* contienen sobre todo material halákhico y transmiten muchas tradiciones exegéticas de las escuelas del rabí Aquiba y del rabí Ishmael. Son la *Mekhilta* sobre el Éxodo, el *Sifra* sobre el Levítico, y los dos *Sifre* sobre los Números y el Deuteronomio. Se posee asimismo un comentario completo sobre el Pentateuco y los *Megillôth* (los cinco «volúmenes»), al que se ha dado el nombre de *Midrash Rabba* (eso es, el «gran» *midrash);* contiene colecciones exegéticas o homiléticas en las cuales predomina la

haggada. La redacción se remonta a la época talmúdica o incluso a una fecha todavía más reciente; pero el *Midrash Rabba* sobre el Génesis conserva los materiales de época tannaíta relativos a este libro. Las colecciones más antiguas de homilías se hallan en la *Pesiqta de Rab Kahana,* la *Pesiqta Rabbati* y el *midrash Tanhuma* (del nombre de un *amora* del siglo IV).

Hay que mencionar además las compilaciones de la edad media, como el *Yalqut Shimeoni,* el *Midrash ha-Gadol,* la *Pirqe del rabí Eliezer* o el *Sefer ha-Yashar,* que a veces son los únicos que han conservado tradiciones transmitidas, de otro lado, por los *apócrifos* o los targumes palestinos. Notemos, finalmente, que buen número de tradiciones midrásicas eran conocidas por los padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría, Orígenes, Jerónimo, Epífanes, Afrates y Efrén.

Los targumes

Otros textos de la literatura judía importa mencionar aún aquí. No son necesariamente de origen rabínico: el material que contienen suele ser más antiguo. Pero el conjunto se transmitió en el marco de la tradición rabínica, cuya influencia se observa en no pocos puntos. Los primeros entre ellos son los *targumes* [20].

Los targumes más importantes son los del Pentateuco. Además de la versión oficial de *Onqelos* (o *Targum de Babilonia),* poseemos varias recensiones que transmiten las tradiciones exegéticas palestinas: 1) Dos recensiones completas, la del *Pseudo-Jonatán* o *Targum Yerushalmi* I (Tj^1), conservado en un manuscrito único del British Museum, y la que A. Díez Macho reconoció en el *Codex Neophyti 1* de la Biblioteca Vaticana [21]. 2) Recensiones incompletas, como los 800 versículos conocidos por diversos manuscritos tardíos designados como *Targum fragmentario* o *Targum Yerushalmi* II (Tj^2) o los fragmentos hallados en la Gueniza de El Cairo y de los que P. Kahle publicó los más importantes en 1930.

En conjunto, la redacción de estos textos es posterior al siglo I de nuestra era; pero contienen un material más antiguo que a menudo es posible aislar críticamente por un método comparativo interno o externo [22].

Al lado del *Targum de los profetas* llamado *Jonatán ben Uzziel,* no se han podido descubrir hasta ahora, por desgracia, las raras secciones del targum *palestino* de los profetas. Sería sin embargo precioso conocer la interpretación común, en Palestina, de tantos pasajes proféticos utilizados en el NT, como Is 6,9-10 (cf. Mc 4,12), o Is 53. La recensión de Jonatán revela efectivamente, por una serie de vestigios, que ha sufrido retoques y manipulaciones.

Los *targumes de los hagiógrafos,* de origen palestino, son de fecha más reciente que los demás (del siglo IV al VIII cuando menos) y cada uno de ellos tiene sus problemas particulares. Algunos, como *Ester* o el *Cántico,* están tan parafraseados que pueden considerarse como *midrashim.* En estos targumes, algunas interpretaciones son, no obstante, anteriores a su compilación: la exégesis mesiánica del Sal 45, propuesta por el *targum,* está atestiguada en Heb 1,8-9, y difícilmente puede atribuirse a influencia cristiana.

Los textos litúrgicos

Los textos litúrgicos contienen la expresión más pura de la piedad judía. De ahí que el estudio de sus fórmulas y ritos ilumine no pocos pasajes del NT, por ejemplo sobre la cena o las primeras asambleas de cristianos. Algunos autores, como D. Daube o B. Gerhardsson, pensaron incluso que secciones enteras toman su estructura prestada de formularios litúrgicos judíos.

La liturgia del templo nos es parcialmente conocida por los tratados sobre las fiestas *(Pesahim, Sukka, Yoma,* etc.), en la *Mishna,* cuyas descripciones tienen que remontarse con frecuencia a recuerdos reales. En cuanto a los textos litúrgicos, tienen también elementos ciertamente anteriores a la destrucción del templo. Pero, como formaban parte de la tradición oral, durante mucho tiempo se sintió repugnancia a ponerlos por escrito y a fijar su enunciado. En general, los textos que poseemos tienen que ser estudiados críticamente aún, según métodos modernos. El tratado *Berakhôth* («bendiciones») de la *Mishna* y de la *Tosefta* proporciona los elementos de una investigación de conjunto. Las oraciones como el *Shema'* (constituido por Dt 6,4-9;

11,13-21; Núm 15,36-41), la *Tefillah* (la «oración» por excelencia), llamada también *'Amida* o *Shemône Esre* (o «las dieciocho» bendiciones), el *Qaddish* (o «santificación» del nombre), se remontan, en lo esencial, al período del segundo templo. En cambio no existe acuerdo sobre los elementos verdaderamente antiguos del *Seder* (ritual) de la pascua. Las poesías litúrgicas *(piyyûtim)* conocieron gran auge a partir de los siglos V-VI: estos poemas presentan la ventaja de encerrar, a menudo de forma críptica, interpretaciones hagádicas tradicionales hacía ya tiempo [23].

La literatura rabínica y el Nuevo Testamento

La literatura rabínica nos pone en contacto con un medio de pensamiento análogo a aquel en el que se formó el Nuevo Testamento. Pues bien, temas teológicos e instituciones cristianas son ampliamente tributarias del mundo judío en el que se desarrollaron. Pese al desfase en el tiempo y el carácter esencialmente fariseo de la tradición rabínica, no pocos elementos nos llevan al siglo I y a unas concepciones que por entonces serían más o menos comunes: el monumental trabajo de P. Billerbeck lo demuestra ampliamente. Esta literatura, en todo caso, nos informa sobre los puntos de vista propios de los grupos fariseos y esta «tradición de los antiguos» a que, con tanta frecuencia, los evangelios se refieren. Pero importa utilizar críticamente este material, a menudo muy posterior al NT; importa establecer la fecha de las tradiciones, para evitar proyectar en el pasado un tipo de judaísmo que no se formó hasta más tarde. Así, por ejemplo, los métodos de enseñanza y transmisión de las tradiciones pudieron evolucionar en el rabinismo: importa pues utilizarlas con prudencia para iluminar el proceso de formación del NT. En la comparación de los textos, hay que probar asimismo que se trata realmente de «paralelos», situándolos en su contexto global y sometiéndolos a un análisis preciso.

Ni que decir tiene que los textos rabínicos no bastan para iluminar el NT; sólo dan una visión parcial del judaísmo palestino. Por ejemplo, hay que tener en cuenta las corrientes apocalíptica y la tradición esenia, sobre la cual nos documentan los textos de Qumrân [24]. Además, la aportación del pensamiento grie-

go, a través del judaísmo helenístico, fue considerable. Por lo demás, no puede desestimarse una oposición muy clara entre ciertas posiciones y actitudes fariseas y el evangelio. Más importante todavía: al adoptar ideas comunes en campos tan esenciales como el mesianismo, la escatología (así en la resurrección), etc..., los cristianos las reinterpretaron en función de su fe en Jesucristo. Pese a todo, el cristianismo manifiesta muchas afinidades con el judaísmo de la sinagoga: si el movimiento cristiano, como el de Qumrân, hubiese desaparecido en el año 70, probablemente los historiadores lo clasificarían como una forma de «farisaísmo tardío o prerrabinismo»[25], más que como «un esenismo triunfante», para referirnos a la expresión de Renan. Es incluso posible que ciertas partes del NT estén concebidas como una réplica a la influencia creciente de la escuela farisea en el interior del judaísmo (así el «Sermón de la montaña» de Mt 5-7).

La apologética cristiana se esforzó por demostrar la continuidad entre Israel y la Iglesia, basándose en las Escrituras cuya función era primordial en todas las corrientes del judaísmo. Para ello, se inspiró ampliamente en métodos y técnicas exegéticas típicamente judías. Las perspectivas novísimas no modificaron la aproximación tradicional de los textos sagrados. Ésta es la que hallamos tanto en el *Targum*[26], como en el *Midrash* y el *Talmud*. El estudio de la literatura rabínica, facilitada en nuestros días por la traducción de los textos fundamentales[27], es indispensable para un conocimiento adecuado del medio de origen del cristianismo, y para completar la aportación de las fuentes más antiguas.

PARTE SEGUNDA

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

por X. Léon-Dufour, S.I.

CAPÍTULO PRIMERO

BREVE HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN

La crítica científica de los evangelios, que todo teólogo debe hoy día utilizar, no vio la luz sino muy tarde, hacia fines del siglo XIX. Para mejor captar su alcance y sus límites, es necesario situarla en su tiempo. En efecto, la exégesis creyente no debe ignorar las riquezas acumuladas a lo largo de los siglos, sino más bien debe vivir de ellas conscientemente. Para lograrlo no basta con enumerar los ensayos sucesivos; hay que determinar las actitudes fundamentales del espíritu humano frente a los evangelios. Estas actitudes, calificadas aquí de dogmática, de crítica y de histórica y de hermenéutica, caracterizan desde luego algunas épocas determinadas, pero todas ellas sobreviven más o menos todavía en nuestros días.

I

LA ACTITUD DOGMÁTICA

Los creyentes

Durante dieciocho siglos, ha explotado la Iglesia pacíficamente el tesoro transmitido por los apóstoles. Se esforzaba ante todo por descubrir y saborear la savia de la palabra contenida en los textos, procuraba manifestar cada vez mejor la figura incomparable del Salvador. Los comentarios de Orígenes, de Cirilo o de Agustín siguen siendo para nosotros fuentes todavía frescas, y aun

hoy día se consultan todavía con interés los comentarios de santo Tomás, de Maldonado o de dom Calmet.

Pero entonces sólo se rozaban los problemas que hoy día nos preocupan. Si la cuestión del texto auténtico fue tratada cuidadosamente desde los primeros siglos por Orígenes o Jerónimo, otras muchas se suscitaron sin llegar a recibir respuesta satisfactoria. Celso notaba ya que según Mt y Mc sólo un ángel se halla junto al sepulcro vacío, mientras que Lc y Jn señalan dos, y Orígenes trataba de resolver la antinomia, como la resolvía en otros muchos casos. Unas veces afirma la existencia histórica de tres Marías, única manera de salvaguardar los textos evangélicos divergentes; otras veces se ve forzado a recurrir a la alegoría para justificar el diferente emplazamiento de los vendedores del templo. San Agustín por su parte no se contenta con el sentido místico que discierne en el hecho de que el centurión aborde personalmente a Jesús según Mt, mientras que según Lc su gestión se lleva a cabo por medio de una delegación; piensa que Mt simplificó la realidad histórica con una figura de estilo. Tales ejemplos, no raros, prueban que los padres no descuidaron tranquilamente las aporías de los evangelios; a su manera trataron de resolverlas; pero no barruntaron la explicación que hoy día nos parece elemental, la de las fuentes y de las elaboraciones literarias.

Para zanjar de un golpe estas dificultades, Taciano había recurrido a un método más radical, si no más valedero. Ya en la segunda mitad del siglo II, el *Diatessarôn*, o armonía de los cuatro evangelios, se esforzaba por conciliar los aspectos opuestos de los relatos, los datos divergentes en la cronología, con el objeto de obtener una sucesión satisfactoria de los acontecimientos. Taciano respondía a la necesidad imperiosa del hombre que quiere contemplar sin tropiezos la existencia de su Salvador. Su empresa abría el camino a una serie de trabajos que se publican todavía en nuestros días y que habitualmente se titulan *Los cuatro evangelios en uno.* Así, en la edad media, Gersón († 1429) publica un *Monotessaron, unum de quattuor,* explicando las divergencias en los relatos por la variedad de los puntos de vista. Los primeros reformadores se mostraron diligentes en la búsqueda, e incluso entre los más intransigentes: su teoría de la inspiración verbal, ¿no confería un valor absoluto a cada parcela del texto sagrado? Se puede admirar, por ejemplo, la obra de una fe que

va valientemente más allá de la razón, en esa especie de rompecabezas confeccionado por Osiandro en Basilea el año 1537: no se omite ninguna palabra, no se añade nada ajeno, se respeta perfectamente el orden, todo está en su lugar, finalmente, siglas apropiadas permiten descubrir a primera vista lo que es propio de cada evangelio y lo que es común a varios. Tales armonías se editaron sin cesar en el transcurso de los siglos. La enumeración sería fastidiosa, pero encanta su proliferación, como señal del hambre que los creyentes tienen del pan de la palabra evangélica.

Por otra parte, no todo es falso e ilusorio en esta empresa de *Los cuatro evangelios en uno.* No obstante su carácter científicamente caduco, hace captar mucho mejor que los recortes de las sinopsis actuales el carácter de existencia vivida que es ante todo el evangelio; y las *Vidas de Jesús,* por muy aleatorias que sean desde el punto de vista científico, siguen siendo una etapa necesaria, que supone como base tal agrupación de los textos. Sin embargo, el aglomerado que de ahí resulta, no es ya la Sagrada Escritura, sino una obra humana producida a base de ella. La reacción de numerosas iglesias contra el *Diatessarôn* de Taciano, es significativa: temiendo sin duda que el texto divino fuese sustituido por un libro humano, echaron al cesto los ejemplares en uso. La fe en los textos inspirados, aunque fueran aparentemente contradictorios, se mostraba más fuerte que la razón preocupada por la armonía; pero no podía sospechar que, después de una fase crítica, la razón misma hallaría un sentido valedero y una justificación suficiente para la diversidad de los cuatro evangelios, sin tener que recurrir a armonizaciones demasiado humanas.

Los racionalistas

Antes de asistir al nacimiento de la era crítica, conviene mostrar brevemente cómo los adversarios racionalistas de la fe se mantuvieron hasta el siglo XIX en el mismo terreno que los creyentes, a saber, el suelo dogmático. Celso (hacia 180) o Porfirio (en el siglo III) ridiculizan el contenido de los textos sagrados, niegan la historicidad de los hechos relatados, pero no critican los relatos mismos. Dogmáticamente, se oponen dos creencias, la fe y la razón. La descendencia de Celso no se ha extinguido todavía, ni siquiera en nuestros días.

En ella se distingue Voltaire (1694-1778), y, con la *Aufklärung* (=Ilustración), un Reimarus (1694-1768), que ve en los apóstoles unos falsarios y en Jesús un mesías político, cuyo sueño revolucionario ha fracasado. Así también Paulus (1761-1851), hijo de un pastor protestante que evocaba a los muertos, proyecta sobre los evangelios su reacción, muy explicable, contra el ambiente pseudomaravilloso en que había sido educado. Si los apóstoles dicen haber visto a Jesús marchar sobre las aguas, es a consecuencia de una bruma que les hacía confundir los planos. El frío habría reanimado a Jesús en el sepulcro... Tanta imaginación hace sonreír hoy incluso a los incrédulos: los datos evangélicos no se pueden explicar tan fácilmente por malicia o por ingenuidad de los apóstoles. Con todo, periódicamente reaparecen tentativas de este tenor.

Sin embargo, en 1835, un joven de 27 años, D.F. Strauss (1808-1874), iba a iniciar en todos los planos la evolución de la crítica de los evangelios. En su *Vida de Jesús* declaraba que era «ya hora de sustituir por una nueva manera de considerar la historia de Jesús la idea de una intervención sobrenatural o de una explicación natural... El nuevo terreno debe ser el de la mitología». Aun conservando una actitud dogmática racionalista, trata tímidamente de determinar la evolución literaria de los relatos evangélicos. Cierto que los relatos están fundados en hechos, pero acerca de ellos la comunidad creyente creó, transformó, embelleció; incluso a veces los reconstituyó partiendo de las profecías bíblicas. Este esfuerzo de crítica literaria merece consideración, pero no logra su objetivo, pues cede el paso a una reconstrucción filosófica de tipo hegeliano.

Strauss tendrá numerosos discípulos, que reaccionarán según sus temperamentos. Unos proyectarán su conocimiento de los mitos sobre los datos evangélicos: Bruno Bauer (1841/1850), W.B. Smith (1906), A. Drews, (1909/1911), P.L. Couchoud (1924) e incluso C. Guignebert (1933). Otro, E. Renan (1823-1892), no procederá con más seriedad que Strauss en la manipulación de los textos; pero, acomodándose a la piedad ingenua del pueblo, confeccionará en 1863 una especie de «Hermosa Helena del cristianismo», reparando las grietas que creyó descubrir en el edificio evangélico; su psicología de romántico decadente pintará así, a brocha gorda, el retrato del dulce soñador galileo. Debe conce-

derse, sin embargo, que los conocimientos arqueológicos de Renan confieren a este retrato mayor consistencia que la que tenía la imagen propuesta por Strauss.

La *escuela de Tubinga* (hacia 1850), situándose en la perspectiva hegeliana que había adoptado Strauss, llegará a resultados tan extravagantes, que darán nuevos estímulos a los investigadores. Siendo la antigua iglesia católica, por definición, la síntesis de las dos tendencias opuestas, la judeocristiana y la paganocristiana, los evangelios reflejarán la evolución anterior a su advenimiento. Para atenernos al sistema del jefe de la escuela, F.C. Baur (1792-1860), Mt es la deformación tendenciosa de un escrito petrino de tendencia judeocristiana, el evangelio arameo de los Hebreos (hacia 130); Lc, de tendencia antipetrina, es la reelaboración del evangelio paulino de Marción (hacia 140-180); finalmente, Mc es la síntesis destinada a neutralizar las dos primeras tendencias. ¡Resultado peregrino! Los datos de la tradición sobre los autores y las fechas de los evangelios son rechazados categóricamente; en lugar de tratar de criticarlos literariamente — ¿podían hacerlo sin instrumento apropiado? —, se comportan como filósofos que pasan por el tamiz el contenido de los evangelios. Quizá se trate aquí de filosofía; de todos modos, no se trata de exégesis.

Durante estos dieciocho siglos, el tesoro evangélico ha sido explorado en todos los sentidos. Mientras los racionalistas tratan vanamente de dilapidarlo con métodos que no tienen nada que ver con la verdadera crítica, los creyentes, guiados por la tradición a falta de ciencia exegética, han manifestado sus riquezas. Mas para gozar de ellas científicamente, habrán de pasar por la era crítica.

II

LA ACTITUD CRÍTICA

Desarrollo de la crítica de los evangelios

Richard Simon (1638-1712) merece ser citado como precursor de la era crítica: su *Histoire critique du texte du NT* (1689) hace época en la exégesis, pero hay que reconocer que, fuera de algu-

nas personalidades como P. Schanz (1841-1905), M. Knabenbauer (1839-1911) y, sobre todo, M.J. Lagrange (1855-1938), los católicos no han tomado parte muy activa en el desarrollo de esta era.

Nacimiento de la teoría de las dos fuentes

El verdadero estímulo provino de la *Vida de Jesús* de Strauss. Bajo un fárrago de reconstrucción filosófica estaba oculto un germen de crítica. Si no quería uno refugiarse en la arbitrariedad de la escuela de Tubinga, había que examinar más minuciosamente los textos mismos. Hablar del papel que desempeñó la comunidad cristiana en la elaboración de los textos, no es cosa impía; no es sino insinuar que hubo fuentes en su origen y que estas fuentes tienen sin duda algún valor.

Así, con esta excelente intención, un discípulo de Strauss, C.H. Weisse (1801-1866), y un futuro católico, C.G. Wilke (1786-1854), llegaron simultáneamente en 1838, tres años después de la obra de Strauss, a un resultado análogo: en la base de la tradición evangélica hay dos documentos, Mc y una colección de sentencias (los *logia),* que ofrecen un terreno sólido sobre el cual se puede edificar la historia de Cristo. Tal es el origen de la famosa teoría de las *dos fuentes,* de que hablaremos más en detalle a propósito del hecho sinóptico [1]. Todavía hoy día reposa en gran parte sobre el trabajo realizado por estos dos precursores en la comparación minuciosa de los textos.

Los datos de la crítica externa

Para nuestro intento conviene notar dos consecuencias mayores sugeridas por el sistema de las dos fuentes. En primer lugar, un *triunfo anticipado sobre la escuela antitradicional* de Tubinga. Ésta, que nació muerta, paralizará todavía durante veinticinco años el estudio crítico de los textos; pero en 1863 H.J. Holtzmann (1832-1910) coronará para todo un siglo la teoría elaborada mucho tiempo antes en el silencio. De ésta se sigue que el estudio crítico de los textos no contradice formalmente a los datos tradicionales sobre los autores y las fechas de los evangelios. En efecto,

Mc, lejos de ser la confluencia de dos tendencias, judeocristiana y paganocristiana, viene a ser el primero de los evangelios. Ya no hace la menor falta datar estos escritos con arreglo a su contenido reconstruido filosóficamente. A. von Harnack (1851-1930) proclama solemnemente: *¡Vuelta a la tradición!* La fecha de Mc oscila entre el año 64 y el 80, los cuatro evangelios datan, a más tardar, del siglo I. ¿Quiérese decir que desde ahora quedan ya recibidos entera y unánimemente los datos de la crítica externa? Esto sería mucho decir; con frecuencia sufren todavía rudos ataques; pero, como lo indicaremos al tratar en particular de cada evangelio, siguen tomándose en consideración. La época de Tubinga ha pasado ya a la historia.

Desarrollo de la crítica interna

Veamos ahora la segunda consecuencia. Pese a numerosas divergencias, los estudios que proliferan, a un ritmo acelerado, durante la segunda mitad del siglo XIX, toman ordinariamente por base la teoría de las dos fuentes, o por lo menos se sitúan en relación con ella. Así pues, estas dos fuentes se van a estudiar críticamente; pero la tonalidad crítica de estas investigaciones no preservará a sus autores de enfrentarse, conforme a su variado temperamento teológico.

Por un lado se trata de Mc y de la historia que presenta de Cristo. Algunos autores, a los que los protestantes llaman *conservadores,* mantienen su confianza en ella. Desde ahora se apoyan preferentemente en el segundo evangelio (a veces sobre Lc, que depende de él) para elaborar *Vidas de Jesús* que aparecen con ritmo creciente; así É. de Pressensé (1866), J. Bovon (1893), A. Westphal (1915). Todos ellos adoptan un marco cronológico, el que les parece establecido por los mismos autores inspirados.

En otra dirección se orientan los críticos *radicales.* No niegan la posibilidad de llegar a algún conocimiento de la vida de Jesús, pero se niegan cada vez más a disponerla en el marco ofrecido por Mc. Los estudios más destacados son los de J. Weiss (1863-1914) y de J. Wellhausen (1844-1918): uno y otro se aplican a descubrir las fuentes utilizadas por Mc. J. Weiss (1903), separa los elementos petrinos subyacentes; J. Wellhausen (1903/1905) saca

a la luz un filón que hoy día vuelve a explotarse: las tradiciones arameas de que derivan los tres sinópticos; así aseguran, a su manera, nuestra confianza en su veracidad histórica.

Junto a estos trabajos, un estudio sistemático ejerce gran influjo en las investigaciones ulteriores. En 1901, W. Wrede (1859-1906) trata de mostrar que Mc no es un escrito espontáneo que transmite el recuerdo de un testigo ocular, sino una obra teológica que elabora la teoría del «secreto mesiánico». La primera fuente de los sinópticos habría, pues, de criticarse severamente; tras ella se encuentran quizá datos valederos, pero es necesario descubrirlos. Procediendo en el mismo sentido y adelantándose ya al período siguiente, la obra radical de K.L. Schmidt (1919) tiende a pulverizar «el marco de la historia de Jesús»: estudio minucioso que, si fuese definitivo, quitaría toda confianza en la cronología evangélica.

A este balance poco tranquilizador sobre el evangelio de Mc vienen a añadirse los resultados de los estudios sobre la segunda fuente. Buen número de críticos, fiándose poco de los datos de Mc, se aplican con preferencia a los *logia*. Esto parece responder mejor al temperamento teológico de los *liberales*, herederos de Schleiermacher, tales como J. Sabatier, A. Réville, H.J. Holtzmann, A. von Harnack. Éste publica en 1900 *La esencia del cristianismo*, libro en el que desaparece la figura de Jesús para dar paso a una moral vaga, más filosófica que cristiana.

La escuela *escatológica*, nacida a consecuencia de los trabajos de J. Weiss (1892-1900), no tarda en reaccionar. A. Schweitzer (1901) y, sobre todo, Loisy en su *L'Évangile et l'Église* (1902) adoptan la actitud contraria a la de Harnack. La esencia del evangelio no es una moral, sino una gran esperanza. Esperanza ilusoria, desde luego, pero que fue el elemento primordial de la conciencia de Jesús. Por eso mismo los datos de la primera fuente deben utilizarse no menos que los de los *logia*. En definitiva, algo histórico subsiste, difícil de captar, pero cierto.

Reacción de la Iglesia católica

Las tesis de A. Loisy

Mientras los investigadores precedentes se esforzaban en precisar las fuentes valederas de nuestro conocimiento histórico de Jesús y en determinar la esencia de la religión de Jesucristo, la mayoría de los católicos continuaban defendiendo celosamente lo que consideraban el patrimonio de la tradición. En este estado de cosas, A. Loisy (1857-1940) desencadenó el combate con sus tesis extremistas; entre otras cosas, admitía la teoría de las dos fuentes, de la que sacaba consecuencias desastrosas para la fe.

Hoy resulta difícil reconstituir la atmósfera católica de los diez primeros años de este siglo. Por una parte, en manos de algunos exegetas que distan mucho de ser racionalistas —por ejemplo, el padre Lagrange (1855-1938)—, un instrumento de crítica literaria se va afinando día tras día produciendo resultados divergentes; por otra parte, creyentes no especializados, haciéndose fuertes en la tradición, juzgan el árbol por sus frutos. Y estos frutos parecen agusanados. ¿No habrá que cortar el árbol con sus frutos?

Siguiendo a Strauss, Loisy, en sus libros *El evangelio y la Iglesia* (1902) y *Los evangelios sinópticos* (1907-1908), disocia el Cristo de la fe y el Jesús de la historia [2]. La comunidad hace de pantalla entre el creyente y los acontecimientos. ¡Consecuencia inadmisible para la fe! La crítica no puede imponerla. En este espíritu de defensa de la tradición son redactados los documentos del magisterio. El porvenir se encargará de separar el buen grano de la paja en los resultados que se dicen científicos; el presente reclama con urgencia que se mantenga el valor histórico de los evangelios, so pena de ver la fe cristiana privada de toda base objetiva y reducida a un oscuro sentimiento de la conciencia humana. Reacción sana del espíritu tradicional ante las audacias de una crítica intemperante, pero reacción tributaria de cierta problemática, hoy día superada.

Las «respuestas» de la Comisión Bíblica

El magisterio católico juzgó, pues, necesario, poner en guardia a los investigadores contra todo cuanto podía destruir el valor histórico de los fundamentos de la fe. Desde esta perspectiva se explican las «respuestas» de la Comisión Bíblica, que se limitaban a formular algunos principios simples: los autores de los evangelios son testigos directos o indirectos de los acontecimientos reseñados; la teoría de las dos fuentes corría el peligro de hacer descansar exclusivamente sobre Mc — no apóstol — la parte narrativa del Evangelio. La ausencia de cronología y la presencia de perspectivas teológicas en los libros no implican la no veracidad de los relatos y las sentencias.

Estos decretos han sido con frecuencia mal leídos y mal interpretados. A los ojos de los no católicos equivalían al edicto de supresión de la libertad en la investigación crítica. En realidad, si de momento frenaron el impulso de los investigadores, no por eso quisieron detenerlo. De hecho, más adelante se hicieron algunas precisiones que garantizan esta interpretación: «En la medida en que estos decretos proponen maneras de ver que no tienen la menor relación, mediata ni inmediata, con las verdades de la fe y de las costumbres, cae de su peso que el exegeta puede con toda libertad continuar sus búsquedas, a condición, desde luego, de que tenga siempre en cuenta el magisterio eclesiástico»[3].

Los decretos pretendían tan sólo señalar los excesos posibles, pero no suprimían la leal sinceridad en la búsqueda. Por lo demás, tampoco intentaban decir la última palabra sobre todas y cada una de las cuestiones literarias. Ahora bien, desde aquel entonces ha cambiado profundamente la problemática de los evangelios. Algunas cuestiones, como la autenticidad crítica o las fechas precisas de los evangelios, no revisten ya la misma importancia para salvaguardar la historicidad de los evangelios. En cambio, las determinaciones del género literario de cada episodio, así como el evangelio mismo, la prehistoria de los evangelios, han pasado a convertirse en la tarea positiva que es preciso llevar a cumplimiento. En el transcurso de estas investigaciones, los toques de atención negativos de otro tiempo muestran todavía su utilidad para impedir las soluciones precipitadas, las concesiones pueriles hechas a la moda del momento.

III

LA ACTITUD HISTÓRICA

De la crítica puramente literaria a la inserción en el medio de vida

La fase crítica de la investigación ha puesto de relieve la necesidad del análisis literario. Hoy día no basta, por lo menos en el terreno científico, razonar dogmáticamente sobre el contenido de los evangelios; hay que apreciar su forma, su género literario.

A lo largo del período precedente, el análisis riguroso de los datos literarios parecía haber descubierto una base sólida para el estudio de los textos; había dado como resultado la teoría de las dos fuentes, una especie de dogma crítico, más o menos enmendado en el transcurso de un siglo.

Ahora bien, he aquí que al momento de ser adoptada por el consentimiento casi unánime (incluso por católicos, después de modificada) se demuestra privada de alcance real. Ya en 1919, una nueva escuela toma posiciones categóricamente: la crítica literaria así practicada se halla en un callejón sin salida. No basta comparar unos documentos con otros, investigar cuáles pudieran ser sus fuentes; lo que importa es, sirviéndose del método sociológico contemporáneo, narrar la historia de la formación del evangelio antes de que fuera puesto por escrito. Tentativa suprema para llegar, a través de la presentación por la comunidad cristiana, a la persona misma de Jesús.

Propósito excelente, del que un católico no puede menos de alegrarse. Las hipótesis de estos historiadores tienden a coincidir con «nuestras tesis tradicionales que conectan los evangelios con la Iglesia; (desgraciadamente) se separan de ellas al desconectar a la Iglesia de Jesucristo» [4]. Un capítulo ulterior sobre las fuentes de los evangelios precisará el método y el valor de la escuela de la *Formgeschichte* o historia de las formas, con su complemento en la *Redaktionsgeschichte* o historia de la redacción [5]; notemos aquí sencillamente que esta escuela fue ocasión de un gran progreso en la determinación del género literario de las perí-

copas y en el empeño por insertar cada pasaje en su medio de vida. Ya no se concibe el estudio literario sin su enraizamiento en el medio de origen o *Sitz im Leben.* Un comentario evangélico que, entre otras cosas, no tuviera en cuenta el Antiguo Testamento, fallaría por la base. Pero hay que llevar el estudio más lejos aún.

Estudio de los medios

Para lograr este ideal, el exegeta tiene a su disposición numerosos instrumentos. En particular, hay que considerar como un verdadero monumento el *Theologisches Wörterbuch zum NT*, (1933-1975) por G. Kittel y G. Friedrich. Verdadera suma de los trabajos realizados desde hace cosa de medio siglo, sitúa los conceptos del Nuevo Testamento no sólo con relación al Antiguo Testamento, sino también con relación al medio helenístico y al medio judío. Además, se han publicado monografías, por ejemplo sobre el medio judío, más minuciosas que estos artículos de diccionario. Estos estudios son indispensables para apreciar correctamente el medio literario de los autores del Nuevo Testamento. Entre ellos hay que citar los de E. Schürer, M.J. Lagrange, J. Bonsirven, M. Hengel, sobre el judaísmo; el comentario de H.L. Strack y P. Billerbeck; las investigaciones sobre el arameo del Nuevo Testamento por G. Dalman, C.F. Burney, M. Black [6]. Las investigaciones concernientes a las otras religiones pueden ayudar a precisar mejor. si no la dependencia, por lo menos la originalidad de la religión cristiana. Los trabajos de A.J. Festugière sobre las relaciones de helenismo y cristianismo, los de un R. Reitzenstein sobre las religiones orientales, los de K. Prümm sobre el medio religioso del cristianismo primitivo, ofrecen una mina de informaciones útiles, aun cuando haya siempre que decantarlas [7].

No faltan incluso quienes van a buscar paralelos de los relatos evangélicos en el folklore y en las tradiciones más distantes, hasta en la India. Esto deja ya traslucir cierta inmodestia en el saber que, habiendo descubierto una analogía, se apresura a deducir una dependencia. Ejemplo de ello son los excesos recientes con ocasión del *maestro de justicia* de que hablan los documen-

tos de Qumrân. Estos excesos no deben, sin embargo, ser motivo para que se rechace la aportación de la sociología al método de interpretación de los textos, tal como Pío XII recomienda en la encíclica *Divino afflante* de 1943.

Del género literario histórico

En efecto, la problemática ha cambiado no poco desde la encíclica de Benedicto XV *(Spiritus Paraclitus,* 1920) sobre la Sagrada Escritura. Desde luego, los evangelios no cesan de pertenecer al género histórico; refieren correctamente un hecho de los tiempos pasados: «Es ley primaria en la historia — decía Benedicto XV — que lo que se escribe debe ser conforme con los sucesos tal como realmente acaecieron» (EB 457). Ahora bien, y esto es lo que caracteriza la actitud contemporánea, el género histórico puede revestir múltiples aspectos. Se alcanza el hecho, pero esto con arreglo a un género que depende del medio en que se captaba y en que fue transmitido su relato. «El estilo preexiste a la actividad personal de un arquitecto determinado, y el espíritu más creador no puede emanciparse completamente de las tradiciones... [En efecto, el género literario] es un fenómeno social, a saber, una forma colectiva de pensar, de expresarse, en función de toda una civilización... Género literario implica evolución y, en grado más o menos pronunciado, impersonalidad» [8]. Estas líneas, en las que el padre Lagrange habría reconocido la prolongación de su pensamiento más caro, resumen admirablemente las recientes adquisiciones de la crítica. Explicitan la enseñanza de Pío XII en su encíclica de 1943. Según este documento capital, obra auténtica de la edad que estamos tratando de caracterizar, los exegetas deben aplicar su esfuerzo científico a la determinación del género literario de los textos, y por tanto al conocimiento más preciso del medio en que vieron la luz. Tales son las dos aportaciones recientes que, a través de excesos inevitables, caracterizarán en adelante la crítica evangélica.

El exegeta no puede contentarse con determinar lo que dijeron los autores inspirados: debe precisar, en la medida de lo posible, lo que sucedió, lo que se dijo. Entonces aparecen, todavía más que a propósito del género literario, las divergencias de los

intérpretes: los *apriorismos* dogmáticos rigen con frecuencia el *juicio de historicidad*. El método literario empleado conserva su vigor, mas, por razón de sus límites, no puede llegar ordinariamente a conclusiones positivas de no historicidad. Sin embargo — y aquí reaparece el dogmatismo racionalista innato al hombre —, algunos críticos no se limitan a ser reservados sobre los resultados históricos a que llegan, sino que concluyen definitivamente, como, por ejemplo, Bultmann: «Ya no podemos conocer el carácter de Jesús, su personalidad... No hay ni una sola de sus palabras cuya autenticidad se pueda demostrar»; o también: «Estimo que lo que podemos saber de la vida y de la personalidad de Jesús es, como quien dice, nada» [9].

Si bien hoy día los críticos avanzados difícilmente comparten un agnosticismo tan radical [10], el creyente no especializado corre peligro de inquietarse ante tales afirmaciones y de entablar contra el método un proceso de tendencias. Pero esto sería un error. La Iglesia no tiene reparo en comprometer su autoridad para aplicar a los evangelios los principios elaborados en la encíclica *Divino afflante*. La *carta de la Comisión Bíblica* de 14 de mayo de 1964 y más tarde también la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II han declarado, entre otras cosas, que es preciso tener en cuenta la formación progresiva que han conocido los evangelios, si se quiere respetar su sentido [11]. Se invita a los exegetas a aplicar a los textos evangélicos el método literario y sociológico de interpretación. Llenos de confianza y de modestia, tratan de determinar no solamente el sentido inmediato de los evangelios, sino también su prehistoria. En adelante, los evangelios, sin cesar nunca de ser comprendidos por la fe en el seno de la Iglesia actual, son accesibles, por la ciencia, en la historia de la Iglesia naciente.

IV

LA ACTITUD HERMENÉUTICA

En el tiempo transcurrido desde la primera edición de esta *Introducción* se ha venido abriendo paso una nueva actitud frente al problema de los textos, que tiende a integrar las actitudes pre-

cedentes. Nosotros la caracterizamos con ayuda de una palabra que, hoy día, tiene ya un sentido preciso: hoy ya no es simplemente la teoría de la explicación, sino la interpretación en acto la que quiere comprender y decir el texto.

Encíclica, cartas de la Comisión Bíblica y constitución del Vaticano II quedan situadas dentro de la perspectiva de una evolución histórica de las tradiciones, que comparten con su época una concepción de la historia que se ha modificado. Además, los citados documentos se preocuparon casi exclusivamente por averiguar «lo que el autor ha querido decir». En cambio, hoy día se estudian con renovado esfuerzo las cuestiones del autor, la génesis del texto y el conocimiento histórico, poniendo una vez más sobre el tapete la cuestión de la naturaleza de la exégesis, tal como ya había previsto la encíclica *Divino afflante:* «Pues hay numerosos puntos... en cuya discusión y explicación puede y debe gozar de libertad la penetración y el talento de los exegetas católicos» (§ 42).

Leer el texto

Para Pío XII, la lectura del texto no viene ciertamente impuesta desde el exterior, por cierto afán de orden apologético o sistemático, sino que debe estar objetivamente fundada en el conocimiento de su autor. El ideal propuesto consiste en identificarse con el mundo semita, en borrar la distancia existente entre el intérprete y la época desde la que nos hablan los textos sagrados. Estos textos son examinados como objetos perfectamente aislables, a los que hay que delimitar de la manera más precisa, para aproximarse a ellos lo más posible. Esta concepción del trabajo del historiador está todavía poco alejada del «positivismo histórico» del siglo XX, vulgarizado en Francia a través del manual de Langlois-Seignobos: existen, frente a frente, sujeto cognoscente y objeto conocido. Se invita al primero a despojarse de sus pretensiones, a ser de alguna manera «neutral» e «imparcial», pero sin renunciar por ello a la pretensión de ser juez de lo real. El objeto conocido existe, por su parte, con anterioridad al acto propio del conocimiento, del mismo modo que existe bajo mis ojos la mesa sobre la que se apoya este libro.

En la actualidad se ha puesto en tela de juicio esta teoría del conocimiento histórico. Podría demostrarse sin dificultad que dicha teoría no tiene nada que ver con la concepción de santo Tomás, según el cual el sujeto cognoscente y el objeto conocido no han existido nunca, como tales, más que en la relación que los une. A esto se añade un elemento importante, debido al método mismo de la historia como ciencia. En nuestros días, y como consecuencia sobre todo de los trabajos de Raymond Aron, H.I. Marrou, H.G. Gadamer y P. Ricoeur, es preciso someter a una crítica más radical al sujeto cognoscente, que no es, ni puede ser, un juez puramente objetivo. Por mucho que se esfuerce, debe saberse condicionado por su tiempo, por su fe o incredulidad, por su ambiente y su cultura. Lejos de aspirar a borrar la distancia que le separa de la época del texto, lo que tiene que hacer es, simplemente, pronunciar un juicio de orden histórico, pero sabiendo al mismo tiempo quién lo pronuncia [12].

Dejando para otro capítulo el problema del conocimiento histórico de Jesús de Nazaret [13], queremos limitarnos aquí a indicar sobriamente las consecuencias de orden metodológico que se derivan para la lectura de un texto evangélico. Cuando el llamado método histórico-crítico intenta reconstruir la génesis histórica de un texto, sólo lo considera bajo un aspecto: el de su transmisión, su devenir, o bien, para emplear una expresión técnica de la lingüística, bajo el aspecto de la «diacronía» (evolución de los hechos lingüísticos en el tiempo). Del mismo modo que el *Theologisches Wörterbuch* de Kittel examina las palabras bíblicas en su simple devenir, otro tanto ocurriría con los textos. Pero, como ha recordado James Barr [14], las palabras pertenecen a un sistema de relaciones, a un lenguaje que, en cada época determinada, constituye un todo. A este aspecto se le llama «sincronía» (conjunto de los hechos lingüísticos considerados como formando un sistema en un momento dado de la evolución de una lengua). Los partidarios de la *Formgeschichte* han sentido la necesidad de una tal estratificación horizontal y han procedido a la elaboración de la *Redaktionsgeschichte*, que pone en su sitio al «autor», en el sentido literario del término. Nos vemos, pues, obligados a leer el texto no sólo a partir de su historia, sino también tal como es en sí mismo. Ésta es una de las contribuciones más importantes de los recientes intentos de la lingüística aplicada a la

lectura de la Sagrada Escritura. En consecuencia, se examina el texto en el entramado de las relaciones internas que presentan sus diversos elementos, se investiga la función relativa de estos últimos y se determinan las significaciones respectivas.

El interés se ha ido desplazando, poco a poco, de la consideración del autor a la del texto, tal como aparece ante nosotros. Es indudable que el exegeta tiene mucho que aprender del rigor con que los partidarios del «análisis estructural» intentan evitar las aproximaciones del método literario clásico [15]. Surgen, de entrada, dos escollos principales. El primero consiste en utilizar estos nuevos métodos más allá de sus capacidades. Así, a fuerza de exaltar la «sincronía», podría ocurrir que se minimizara la aportación de los métodos que utilizan la «diacronía». O bien, podría estimarse, por motivos de orden filosófico, que no se puede alcanzar el sentido del texto. El segundo riesgo acecha a los que absolutizan el método. Es cierto que el análisis consigue excelentes resultados en la tarea de descubrir las relaciones interiores con un texto delimitado, en el universo cerrado de los signos; así, el lenguaje se convierte en objeto de investigación científica. Pero, como ha dicho muy bien Ricoeur, «el lenguaje quiere morir como objeto» [16], a lo que nosotros añadiríamos: «sin perjuicio de que resucite como lenguaje», porque, en definitiva, la palabra se expresa siempre en un lenguaje. La totalidad de la experiencia lingüística no puede limitarse al reconocimiento del sistema: «Existe también el acto de la palabra como *decir*», un decir cuyo surgimiento en nuestro hablar constituye el misterio mismo del lenguaje [17]. Cuando se recurre al «decir» no se reintroduce subrepticiamente al autor en el sentido psicológico de la palabra, pero puede situarse en su puesto, relativo, al lenguaje-objeto.

Decir el mensaje

La exégesis de los evangelios ha sido también sometida a discusión por la actitud hermenéutica a propósito del «sentido» del texto o, también, del «mensaje» que transmite hoy día.

En épocas anteriores, se invitaba al exegeta a precisar el «sentido literal» de los textos. Se trataba de una invitación apremiante debido sobre todo a las lecturas abusivas dictadas por una piedad

poco ilustrada. Había que precisar, ante todo y sobre todo, el sentido *original* del texto. Esta búsqueda del texto se identificaba a menudo con la búsqueda del texto-fuente. Esta afirmación es válida, por ejemplo, respecto del propósito —por lo demás crítico y edificante— de J. Jeremias [18]. Pero semejante identificación reducía indebidamente el texto que se nos ofrece. Éste es un texto plural. Conocemos, por ejemplo, varios relatos de la institución de la eucaristía. Esta pluralidad no puede ser sacrificada en beneficio de un texto que se juzga más antiguo. Para percibir el mensaje, es preciso o bien tomar la perspectiva, sea de Marcos o de Lucas, o bien buscar una unidad superior que englobaría estos dos testimonios. Además, hay que tener en cuenta la interpretación que ofrece, por ejemplo, Pablo, cuando deduce de las palabras de la institución un cierto número de consecuencias para el comportamiento de la comunidad. Finalmente, no habría que pasar por alto aquel texto que, como el de Juan, no relata el episodio, porque los silencios voluntarios son, a menudo, muy elocuentes. Todo esto forma parte del mensaje. A esta consideración hay que añadir todavía otra: no solamente el texto es plural, sino que es también plural la mirada dirigida a él en el curso de los siglos.

Una de las consecuencias más importantes que se derivan de las precedentes reflexiones [19] es que no pueden leerse los evangelios mismos desgajados del conjunto del Nuevo Testamento y de la totalidad de la Biblia en que están insertos. El sentido del texto, el mensaje que se debe extraer, supone el conocimiento de la totalidad del Nuevo Testamento. Dicho de otra forma: el «contexto» global tiene importancia para el conocimiento de un texto particular. Sólo en el seno de una «teología del Nuevo Testamento» manifiestan los evangelios su sentido y entregan su mensaje.

Llegados al final de esta rápida ojeada de las interpretaciones que se han ido dando en el curso de los siglos, es bueno comprobar que al crítico creyente le cabe la alegría de volver a encontrar, en un plano científico, la actitud espontánea de nuestros padres en la fe. No hay por qué adoptar una postura hostil frente al análisis que destruye el falso ideal de biografía moderna de Jesús. Al contrario, de él cabe esperar un cierto progreso para la lectura de los textos inspirados, un conocimiento más autén-

tico de la palabra viva en el seno mismo de la Iglesia primitiva, la elaboración lenta, pero segura, de un sistema doctrinal de los evangelios. Y sobre todo, la modestia con que el crítico aborda la búsqueda del sentido le asemeja a la verdadera actitud del creyente.

Es, sin duda, posible que los resultados se hagan esperar, porque la exégesis no es tarea de un solo hombre. Para poder alcanzar mejor y leer mejor el mensaje multiforme del texto sagrado, la exégesis se presenta hoy como una vasta empresa comunitaria, cuyos diversos sectores están confiados a especialistas. ¿Quién se atrevería a afirmar hoy que domina científicamente todo cuanto condiciona y constituye la exégesis: arqueología, etnología, historia de las religiones, lingüística, enfoques filosóficos y teológicos, ciencia histórica, etc.? Ha pasado, por tanto, a ser un tanto mítica la figura del «exegeta que dice el sentido». Pero también, a la inversa, quien pretende «decir el sentido», sin recurrir a los múltiples recursos de la exégesis, se condena, en general, a decirlo mal. No existen «atajos» para llegar a este sentido. Es real y necesario el exegeta que, modestamente, en el seno de una cultura en constante transformación, se esfuerza por establecer una síntesis neotestamentaria y por actualizar para su tiempo el mensaje bíblico. Lo que nosotros no sabemos, lo que no comprendemos, lo sabrán mejor, y acaso hasta sin dificultad, las futuras generaciones, enriquecidas con nuestras investigaciones. Y se habrá entregado, viva, la tradición.

Éste es el camino que nos proponemos seguir. Para llegar a una lectura crítica de los evangelios, conviene contemplarlos separadamente, como obras propias, según el orden de aparición generalmente admitido, es decir, Marcos, Mateo y Lucas (capítulos segundo, tercero y cuarto). A continuación, intentaremos confrontarlos, es decir examinaremos la cuestión sinóptica (capítulo quinto). Finalmente, tras haber intentado precisar la posible manera de leer críticamente los evangelios (capítulo sexto), debemos exponer la naturaleza de la relación existente entre nuestros escritos y los acontecimientos (capítulo séptimo).

CAPITULO SEGUNDO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

Hasta el siglo XIX fue poco comentado el evangelio de Marcos. Jerónimo, predicando a monjes, saca sólo de él aplicaciones piadosas. Entre los padres de la Iglesia, encontramos entre los griegos los nombres de Teofilacto (siglo XI), de Eutimio (siglo XII), y entre los latinos el de Beda (siglo VIII). Vienen luego santo Tomás, Cayetano, Maldonado, Cornelio a Lápide, Calmet.

Esta falta de interés se explica por la circunstancia de que Mc apenas ofrece pasajes que no hayan sido transmitidos también por Mt o por Lucas[1]. Los antiguos, que consideraban únicamente el contenido de las tradiciones evangélicas, no observaban la multiplicidad de rasgos captados al vivo, que hacen de este evangelio un documento insustituible para el cristiano. Diversos factores contribuyeron a sacarlo del olvido. A partir del siglo XIX, los críticos creyeron hallar en él la fuente principal de Mt y de Lc; así pues, los apologetas comenzaron a examinarlo atentamente como el único terreno sólido sobre el que se podía edificar la vida de Jesús. Por su parte, los contemporáneos que se interesan por la psicología han visto con satisfacción su carácter vivamente espontáneo.

Los comentarios recientes de Mc son más numerosos y más trabajados que los de Mateo. En un género más técnico podemos citar entre otros a: J. Knabenbauer, útil por su documentación patrística; H.B. Swete, siempre delicioso y apenas superado; M.J. Lagrange, fundamental; E. Lohmeyer, original, con frecuencia sistemático; V. Taylor, que ofrece excelentes puntualizaciones, sobre todo en las introducciones a las perícopas; W. Grundmann, afor-

tunado en su presentación sintética y, en fin, D.E. Nineham, E. Haenchen y E. Schweizer.

I

EL ESTILO DE MARCOS

Para poder apreciar correctamente la perspectiva doctrinal de un escrito, es indispensable determinar sus tendencias literarias. Espulgar un texto es tarea tanto más necesaria cuanto menos ha precisado su autor el objetivo que perseguía al escribirlo[2]. Además, esta búsqueda debe hacerse en razón de sí misma, sin prejuzgar las posibles soluciones del problema sinóptico.

¿Cuál es, pues, el estilo de Mc? El segundo evangelio puede abordarse de dos maneras distintas: como un lector, más o menos filólogo, que quiere apreciar la obra con arreglo al canon del estilo escrito, o como un oyente que se deja arrastrar por un narrador.

La primera actitud ayuda a percatarse mejor de la originalidad de Mc; pero mantenerse en ella sería exponerse a entender mal su mensaje; rebasarla es aceptar el vocabulario poco pulido y poco variado, las repeticiones que un «estilista» evitaría cuidadosamente, las anticipaciones de complementos, las concordancias según el sentido, los anacolutos; pero es también asistir con Mc a una representación que cobra vida no sólo por sus rasgos captados al vivo, sino también por la adopción del tiempo descriptivo de los verbos; es sobre todo colaborar con el narrador, que deja a sus oyentes el cuidado de comprender los matices ocultos bajo las partículas monótonas que enlazan las frases.

El vocabulario

Pobreza de vocabulario

El vocabulario de Mc es a la vez monótono y sorprendente. He aquí algunos rasgos. Son pocos los relatos que no vayan introducidos por *y*, al que se añade incesantemente un adverbio

como *en seguida* o *de nuevo*, que uno se guardará bien de tomar por una notación cronológica. Los verbos *hacer, haber, poder, querer*, recurren constantemente sin miedo a fatigar al lector. Habitualmente *uno se pone a* hacer una acción, y personas y cosas son *numerosas*.

Marcos no tiene sino una sola palabra para notar la *mirada circular* de Jesús, hállese ésta cargada de bondad o de cólera (3,5.34; 5,32; 10,23; 11,11): sólo el contexto sirve para precisar. Sin embargo, en dos circunstancias, una mirada parece penetrar en el fondo del ser, y entonces el verbo es ligeramente diferente (10,21.27). Asimismo Mc expresó con realismo cómo *el Maestro llama* acerca de sí con autoridad, pero la palabra ordinaria es, al parecer, la única que conoce, también para decir que Pilato llama a sí al centurión (15,44); ¿no hay que reconocer, sin embargo, que la palabra está cargada de sentido teológico cuando anuncia la investidura solemne de los discípulos (3,13; 6,7), o bien la enseñanza particular dada a las multitudes distinguidas de los fariseos (7,14) o a los discípulos aislados de las turbas (8,1)? Se repite también cuando, con miras a extraer la lección de un acontecimiento, Jesús convoca a los enemigos (3,23), a las turbas y a los discípulos (8,34), a los discípulos solos (10,42; 12,43).

Las composiciones de lugar tienen muy poca variedad: para las enseñanzas particulares nos hallamos indefectiblemente *en casa* (7,17; 9,28.33; 10,10) o *en camino* (8,27; 10,32).

Realismo y sentido de lo concreto

Pobreza evidente de vocabulario; mas, sobre este modesto cañamazo, el toque original de lo que se ha «visto bien». Marcos ve los seres y las cosas. De ahí esas palabras que los estilistas consideran vulgares y que Lc evita cuidadosamente: *camilla* (2,11), *aldeas* (1,38), *con insistencia* (14,31).

De ahí también la extraordinaria variedad de palabras que describen realidades concretas: Swete ha contado once palabras para designar la casa y sus partes, diez para los vestidos, nueve para los alimentos. Turner ha destacado la variedad de los números mencionados por Mc: en treinta y siete casos son cifras determinadas, entre las cuales, nueve veces los doce, diez veces los «tres días», diez veces otros números repetidos.

De ahí finalmente su preferencia por los diminutivos. Como Mt, habla de *migajas* y de *perrillos* (7,27s = Mt 15,26s) o de *pececillos* (8,7 = Mt 15,34), pero sólo él se acuerda de que Jesús se sirvió de la palabra *niña* para resucitar a la hija de Jairo (5,41; cf. Mt 9,24s). Él solo oye a padres desconsolados gritar: «¡Mi hijita se está muriendo!» (5,23; 7,25), como también él solo se acuerda de la *barquilla* (3,9), de las *sandalias* (6,9), del *extremo de la oreja* del servidor del sumo sacerdote (14,47).

Los arameísmos

Finalmente, Mc está salpicado de arameísmos al azar, no ya de manera distinguida, como Lc. En realidad su autor no se guía por las reglas del estilo, sino por el testimonio del recuerdo que ha de transmitir. Sin embargo, cuando nota que tales palabras pueden no ser comprendidas por el lector, las explica: así *boanerges* (3,17), *talitha kum* (5,41), *korbán* (7,11), *epphata* (7,34), *Bartimaios* (10,46), *abba* (14,36), además de *elôi, elôi, lamma sabakhtani* (15,34). Si por casualidad algunos términos técnicos griegos son difíciles para sus lectores, recurre a una especie de versión latina: λεπτὰ δυό, ὅ ἐστιν κοδράντες (12,42), ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον (15,16). Aun en estos casos dialoga con su oyente, más que hacer alarde de estilo.

La sintaxis

Se dice que la sintaxis de Mc tiene pocas consideraciones con la gramática griega. En cambio, manifiesta otra cosa: está seguramente emparentada con el estilo popular y más todavía con el estilo semítico. De ahí la perplejidad de los exegetas cuando se trata de determinar si un giro es popular o si proviene del genio semítico. Actualmente los especialistas, como Turner, Lagrange o Black, estiman que la frecuencia y concentración de fenómenos estilísticos poco griegos revelan, no la existencia de un original arameo, sino la reproducción de documentos tomados de fuentes arameas. Para nuestro propósito es conveniente notar que el antepasado común del estilo popular y del estilo semítico es el «estilo

oral». Al leer, pues, a Mc hay que comportarse como un oyente de gratos recuerdos referidos por un testigo.

Giros populares y giros semíticos

Notemos en primer lugar algunas debilidades de estilo. Marcos no tiene reparo en escribir: «Una inscripción estaba inscrita» (15,26) o «levantaron el techo... y abriendo un boquete» (2,4; véase también 4,2; 7,33; 9,2; 14,33), o en repetir inútilmente el pronombre (1,7; 7,25), o en ignorar el sentido original de algunas palabras, como μακροθέν (5,6...).

Pero cabe preguntarse si con frecuencia no se trata de un giro semítico, no menos que de un modo de decir popular. Así, lo que nosotros no tendríamos inconveniente en calificar de tautología, parece agradar al oído semita: «Envíanos a los cerdos para que entremos en ellos» (5,12; cf. 6,3; 7,13; 13,19.20; 14,18). El narrador procede por *aproximaciones*, por toques sucesivos, induciendo así al lector a hacerse lentamente cargo de la escena que describe, en lo que es muy verosímil que refleje la manera misma de Jesús. Éste no se contenta con decir que Satán está en las últimas, sino que lo prepara diciendo que «no puede subsistir» (3,26); ni que David tuvo hambre, sino que tuvo necesidad (2,25). Se trata aquí de verdaderos paralelismos semíticos.

El arte del narrador

El arte del narrador se hace sentir especialmente cuando deja tiempo al oyente para recordar lo que se ha dicho; la misma frase recurre en diferentes bocas. Así Jesús declara que los pecados son perdonados, y luego los fariseos piensan dentro de sí: «¿Quién puede, pues, perdonar pecados?»; finalmente, Jesús reitera la misma afirmación (2,5.7.9.10). Se descubre el mismo procedimiento en 2,15s, en 6,31.32.35, en 9,11.12, en 10,38.39 y sin duda en 12,41-44 y en 15,44-45, quizá en 16,3-4.

Poner de relieve *la palabra importante* de un relato, es algo que caracteriza a un buen narrador. Así el uso sorprendente de las negaciones doblemente reforzadas: «Y ni siquiera con una

cadena no podía ya nadie sujetarlo» (5,3). Mt sólo presenta tres casos semejantes, Lc ocho, mientras que en Mc son cosa corriente (1,44; 2,2; 3,20.27; 5,37; 6,5; 7,12; 9,8; 11,14; 12,14.34; 14,25. 60.61; 15,4.5; 16,8). Esta palabra importante se presenta con frecuencia la primera, aun cuando en la proposición debiera ocupar el puesto de complemento; anticipación psicológica que los gramáticos llaman *casus pendens:* «A quien yo decapité, Juan, ha resucitado» (6,16)[3].

La trabazón entre las frases

Es deber de un buen escritor explicar el lazo que existe entre las proposiciones sucesivas: esto es lo que se llama *sintaxis.* El lenguaje semítico, al igual que el lenguaje popular, tiene, por el contrario, la costumbre de la *parataxis,* o yuxtaposición de las frases, ligadas cuando más por un *y* con múltiples sentidos. El oyente debe ser activo para captar por algún indicio la entonación del narrador, la naturaleza exacta de la trabazón. La ausencia de toda trabazón es altamente característica del arameo[4].

Más en particular, la ausencia de los *pues* que marcan un razonamiento, es significativa[5]. En cambio, asistimos a una inflación de καί, no sólo al principio de 80 perícopas, sino en el transcurso de un mismo episodio (así 1,21-45 ó 6,30-44), y en los sentidos más diversos, lo mismo que el *waw* hebreo, que puede significar una condicional (8,34), una temporal (15,25) o una circunstancial (1,19; 4,27). M. Zerwick ha hecho de esto un estudio circunstanciado; la interpretación resulta difícil.

El estilo

Después de esta larga enumeración de características de Marcos, vamos a abordar lo que constituye la originalidad de su estilo. Lagrange ha hecho notar muy bien que consiste en el contraste entre los rasgos vivos y los esquemas sumamente sencillos.

La esquematización de los relatos

A veces, ocupada la atención con los rasgos salientes que adornan el relato, se pierde de vista su esquematismo; éste, no obstante, se impone. He aquí, por ejemplo, dos milagros escritos conforme al mismo patrón, aunque el objeto es distinto: la tempestad apaciguada (4,39-41) y un exorcismo (1,25-27):

Y despertándose, *increpó y dijo:* ¡Calla! *¡Enmudece!* (efecto de la orden: calma del mar).	Y Jesús le *increpó diciendo: ¡Enmudece* y sal de este hombre! (efecto de la orden: curación del poseso).
Quedaron sumamente atemorizados y se *preguntaban* unos a otros: ¿Pero *quién* es éste?	Y todos se quedaron estupefactos, tanto que se *preguntaban* unos a otros: *¿Qué es* esto?

La misma comparación se puede hacer entre la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) y la del sordomudo (7,32-36), o entre la predicación de Jesús en su pueblo (6,1-2) y la primera predicación en Cafarnaúm (1,26-27). Todavía más: los relatos de la preparación de la Cena (14,13.14.16) y de la entrada en Jerusalén (11,1-6) tienen la misma factura. Este esquematismo autorizaba a Lagrange a concluir la identidad del autor del evangelio; nos permite además descubrir en estos relatos, por lo demás tan espontáneos, una verdadera armazón. Se trata de «escenas vivas vaciadas en el molde de una inteligencia muy sencilla, incapaz de variar sus procedimientos» [6].

La viveza de los relatos

Al hablar de la sintaxis dejamos ya señalada la vida de los relatos. Añadamos todavía otras observaciones. Apenas utiliza Mc el aoristo, tiempo clásico de la narración; conserva el *presente histórico.* Se han señalado 151 casos, de los cuales 72 son del verbo «decir» [7]. El imperfecto fija la atención en la acción que se está realizando (5,18; 12,41; 14,55), cosa que raras veces se conserva en la traducción (7,17; 10,17).

Si bien Mc respeta ocasionalmente los matices gramaticales

(Pilato se extrañó de que hubiese ya muerto, τέθνηκεν, pero preguntó si había ya muerto, ἀπέθανεν, 15,44; véase también 7,35; 9,15), por lo regular se deja llevar del relato y *mezcla los tiempos* a su talante: «Y convoca a los doce, y los fue enviando de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les mandó que fuera de un solo bastón, nada tomaran para el camino: ni pan, ni alforja, ni moneda de cobre en el cinturón, sino calzados con sandalias, y: ¡No llevéis dos túnicas!» (6,7-9). Desde luego, el relato no está bien llevado, pero ¿no da la sensación de que se oye hablar a Jesús? E. Osty señala aún, como pasajes típicos: 1,29-31.35-38; 2,13s; 3,13-14.31-35; 6,30-32; 15,16-20.

El mismo efecto de algo vivo se obtiene partiendo del *plural impersonal*, costumbre aramea destinada a expresar el «se»: «se llega a Cafarnaúm» (1,21) [8]. Este plural es tanto más significativo cuanto que va seguido en la frase siguiente de un verbo en singular. En tal caso, parece que se puede reemplazar la tercera persona del plural por un «nosotros», el del testigo que cuenta. «Nosotros llegamos a Cafarnaúm... Y él se ponía a enseñar» (1,21). Véase también 1,29s; 5,1s.38; 6,53s; 8,22; 9,14s.30.33; 10, 32.46; 11,1.12.15.19-21.27; 14,18.22.26s.32.

Las torpezas de la narración

También la torpeza de los relatos contribuye a darles vida. Marcos no conduce sus relatos como un escritor castizo que domina la situación que ha de describir; está dominado por lo que ve, sigue paso a paso el episodio, pronto a añadir una explicación complementaria si se le ocurre, aun cuando literariamente no sea siempre el momento más oportuno.

El modo más sencillo consiste en *precisar una afirmación* excesiva o demasiado vaga: «su fama se extendió por todas partes», es decir, «a toda la comarca de Galilea» (1,28); «llegada la tarde», más exactamente, «después de ponerse el sol» (1,32). Estas precisiones conciernen al lugar (1,3.8.45), al tiempo (1,35; 16,2), a los últimos tiempos (2,20; 10,30; 13,29), e incluso al pensamiento: «desapareció de él la lepra», digamos mejor, «quedó curado» (1,42; véase 4,39; 5,19.39; 6,4; 8,17; 14,6.15), y a la descripción del acontecimiento (5,19.23; 6,25; 10,22; 12,14.44; 14,30.68).

Pero a veces, mientras se cuenta, parece indispensable la explicación. Entonces Mc interrumpe el giro de la frase por medio de un *anacoluto*, semejante al del relato de la curación del paralítico: repetición de «dijo al paralítico» en 2,5.10, que subraya la palabra de Jesús [9].

Finalmente, los *rasgos propios de Mc (context-supplements)* son los que se insertan bruscamente a lo largo o al final del relato. La edad de la hija de Jairo, por ejemplo, se da como remate final: la muchacha se levanta, y camina «pues tenía doce años» (5,42) [10].

Lagrange analizó muy bien la situación, en términos cuyo final reproduce Taylor: «Los rasgos que ha esbozado aparecen acá y allá, no como toques destinados a un efecto de conjunto, sino como recuerdos reales que quedaron grabados en la memoria. Son hechos que no añaden nada a la lección moral o apologética; no hacen que el milagro sea más sorprendente, ni realzan más la personalidad de Jesús; están en el relato porque habían estado en la naturaleza» [11].

Conclusión

El estudio del estilo de Mc autoriza una reflexión importante. Marcos no es estilista, ni siquiera narrador de talento; aparece como un relator fiel, ingenuo. Esto se desprende del carácter estereotipado de los relatos, así como de la indigencia de su vocabulario y de los rasgos con que salpica su obra. Al lado de esto, o más exactamente, a la base de esto, hay esquemas firmes, que Marcos no parece haber creado literariamente, sino más bien haberlos recibido de la comunidad.

Según esto, Mc tendría *un origen doble: un testigo y una comunidad*, ambos activos. Esta conclusión va a guiarnos para apreciar la composición literaria y el valor histórico del segundo evangelio.

II

COMPOSICIÓN LITERARIA

La estructura de Mc revela la dualidad de su estilo: un testigo vivo, una tradición esquemática. El hecho es comúnmente aceptado, aunque diversamente interpretado, en razón de la idea que uno se forme de las relaciones entre los sinópticos. Dejando el detalle del problema para cuando tratemos del hecho sinóptico, vamos a limitarnos aquí a enumerar las opiniones principales a propósito de las fuentes de Marcos.

Los críticos concuerdan en confirmar la tradición que ve en Mc el evangelio de Pedro; pero se separan en la determinación de las fuentes literarias principales.

De la confrontación con los otros dos evangelios resultaría que Mc supone un *evangelio primitivo*. En numerosos pasajes Mc parece secundario con respecto a Mt o a Lc. Estas coincidencias Mt-Lc contra Mc exigen, pues, un documento evangélico como base de Marcos. Algunos (Wendling, Bussmann) opinan que Mc habría reelaborado un *Urmarkus*. En el mismo sentido, y apoyándose en hechos literarios evidentes (los presentes históricos, sobre todo en 1,21*a;* 8,22*a;* 10,46*a;* 11,15*a;* 11,27*a* seguidos de un nombre de lugar, que caracterizan una redacción de Mc), W. Hendriks [12] pide la vuelta a un *Proto-Marcos*. L. Vaganay proponía considerar a Mc como el *Mateo arameo* traducido al griego; A. Gaboury estima que Mc ha utilizado dos documentos, el uno dotado de una estructura evangélica ya bien establecida, mientras que el otro, centrado en el ministerio de Galilea, estaría aún en un estado fluido [13].

Otros críticos (W.L. Knox, y más especialmente Taylor) prefieren renunciar a determinar tal documento, para más bien descubrir las *fuentes parciales* manejadas y arregladas por Marcos. El capítulo VI justificará este método literario: aquí nos contentaremos con presentar los resultados concernientes al segundo evangelio.

Los materiales utilizados por Marcos

Las sentencias de Jesús

Dos características llaman la atención del lector: la brevedad de los discursos referidos, al mismo tiempo que la frecuente mención de estos discursos. Estrictamente hablando, en Mc no hay más que dos discursos: el discurso en parábolas (4,1-34) y el discurso escatológico (13). En cuanto a las consignas apostólicas y eclesiásticas, abundantemente desarrolladas en Mt, sólo quedan en Mc algunos rastros: cuatro versículos de las primeras (6,8s. 10s) y de doce a dieciséis de las segundas (9,33-37.42s.45.47-50 y 9,38-41). La misma brevedad caracteriza la controversia sobre Beelzebul (3,23-30) y el discurso de maldición contra los escribas y los fariseos (12,38-40, contra 36 versículos en Mt y 19 en Lc). Aunque también Mc presenta agrupaciones de sentencias, ordinariamente enganchadas entre sí (4,21-25; 7,6-23; 8,34-9,1), muestra muy poco interés, a diferencia de Mt, por el contenido de los discursos de Jesús.

Hay algo que seguramente justificaría la notación frecuente, compensadora en cierto sentido, «enseñaba», «decía la palabra», aun cuando no se refiera nada sobre esta enseñanza[14]. En 1,21 hay una buena generalidad sobre esta enseñanza, y en el versículo siguiente se observa que las turbas están maravilladas; ahora bien, estos dos versículos parecen tener sus correspondientes antes y después del sermón de la montaña en Mt 4,23 y 7,29: todo sucede como si Mc omitiera el discurso propiamente dicho. Todavía un indicio curioso: Mc anuncia a veces varias parábolas y sólo refiere una (4,2.10.13; 12,1). Parece incluso que ofrece numerosos contactos con una tradición más desarrollada, como, por ejemplo, en la parábola de los talentos, donde los detalles se siguen en el mismo orden que en Mt (Mc 13,33-35 y Mt 25,13.14.15.19).

Los relatos

Al revés que los discursos, los relatos están desarrollados. Por lo menos, ésta es la impresión después de una comparación su-

perficial con Mateo. Pero, así como apreciaremos más tarde la brevedad de Mt en este particular [15], así también hay que matizar la primera impresión producida por Marcos.

En Mc hay varias clases de relatos. Unos son muy *cortos*, como la tentación de Jesús (1,12s), la vocación de los primeros discípulos (1,16-20), las cuatro últimas controversias en Galilea (2,13-3,5). Otros cinco relatos están más *desarrollados:* la curación del paralítico (2,1-12), el endemoniado de Gerasa (5,1-17), la resurrección de la hija de Jairo (5,21-43), la decapitación de Juan Bautista (6,17-29), el exorcismo del epiléptico (9,14-29).

Pero en su mayoría están únicamente esmaltados de rasgos captados en lo vivo. Si se cuentan las líneas de la edición de Nestle y no los versículos de longitud varia, se observa que para el relato de la tempestad apaciguada Mc tiene sólo tres líneas más que Mt (Mc 4,36-41 = Mt 8,23-27), para el relato de la primera multiplicación de los panes, sólo cuatro líneas más (Mc 6, 35-44 = Mt 14,15-21). Y hasta a veces parece que Mc *condensó* ciertos relatos, como lo había hecho con los discursos. Así 9,33 sería un resumen de Mt 17,24-25, y 15,15*a* correspondería a Mt 27,24s. Algunas transiciones no pueden ser más oscuras: 1,1s (cf. Mt 3,1-3); 5,42-43*a;* 14,47s (cf. Lc 22,51).

Marcos, ¿abreviador?

Por el hecho de que Mc abrevia el contenido de los discursos y en los relatos no es tan difuso como pudiera parecer a primera vista, ¿resultará que Mc es «el más divino de todos los abreviadores»? He aquí una fórmula que hará sonreír a más de un espíritu moderno situado espontáneamente en el punto de vista de lo pintoresco y le inducirá a concluir perentoriamente que Mc no abrevia nunca. Sin embargo, si se tienen en cuenta los matices anteriormente aducidos, la fórmula de los antiguos no está privada de fundamento: Mc es el más corto; de los discursos y a veces de los relatos, refiere una tradición breve, lo cual no quiere decir que abreviara un texto más largo. Los rasgos que esmaltan algunos de sus relatos no compensarán nunca la omisión de palabras y de relatos esenciales.

Los materiales agrupados

Estos materiales seleccionados, podados o amenizados por Mc, parece que se habían transmitido ya agrupados. Aparte el *relato de la pasión,* que sin duda formó ya muy temprano un conjunto sólido, he aquí la lista de las principales agrupaciones discernibles a través de Marcos. En gran parte nos basamos aquí en los estudios de Taylor.

— *Agrupación de pasajes comunicados por algún testigo:*
1,21-38 (seguramente precedido de 1,16-20 y seguido de 1,40-45).
4,35-5,43 (seguido, completado por 6,1-6*a).*
6,30-56 (precedido de 6,14-29); 7,24-37; 8,1-26; 8,27-9,29.
— *Agrupaciones de procedencia catequética:*
2,1-3,6; 3,20-35; 4,1-34; 7,1-23; 11,27-12,44; 13,1-37.
— *Agrupaciones de relatos más vagos:*
1,1-13; 3,13-19; 6,6-13; 9,30-10,52; 11,1-25.
— *Principales sumarios y suturas:*
1,14-15; 3,7-12.

El plan de Marcos

La geografía y las indicaciones de viajes: base insuficiente

Con frecuencia se proponen diversos planes de base geográfica. Concuerdan en poner en 11,1 el comienzo del ministerio en Jerusalén; discrepan en la determinación de las secciones anteriores. El ministerio propiamente dicho de Galilea se extiende de 1,14 a 6,6 ó a 7,23; los desplazamientos de Jesús comienzan por lo tanto en 6,6 ó en 7,24 y se continúan hasta 10,52. Pero esta distribución de los acontecimientos acarrea numerosas dificultades. Con arreglo a un criterio puramente geográfico, hay que decir, *grosso modo,* que desde 1,14 hasta 9,50 todo sucede en Galilea; la sección que va de 7,24 a 10,52 no se puede agrupar bajo el título «Fuera de Galilea», pues ésta es mencionada de vez en cuando (8,22; 9,30.33 y quizá 7,31; 8,10). Además, si en 10,1 se hace mención de la partida de Galilea para Transjordania, no se da ningún detalle sobre el itinerario.

Algunos críticos prefieren hablar de «viajes». En realidad, las indicaciones como «los territorios de Tiro» (7,24), el recorrido por Sidón en una Decápolis difícil de localizar (7,31), Betsaida (8,22), el término en Cesarea de Filipo (8,27), todas estas notaciones muestran que Jesús está en perpetuo movimiento. Con todo, podemos preguntarnos si antes de 7,24 no hay ya un viaje con ocasión de la multiplicación de los panes (6,32.53), y aun antes de 6,6, cuando la gira al país de los gerasenos (5,1).

Ni la topografía ni los viajes bastan; hay que recurrir a la economía de la revelación, a una ruptura de Jesús con Galilea. Sobre una base geográfica, Mc presentó su evangelio conforme a una intención personal que hay que descubrir. Esta intención se puede determinar basándose en dos indicios, el literario y el doctrinal.

Indicio literario

El análisis literario de los materiales subyacentes a Mc muestra que, a diferencia de Mt, Mc no «compone» sus fuentes, sino que las «yuxtapone». Por otra parte, sus sumarios vienen a acentuar los progresos del evangelio. Como Mt, introduce la vida pública mediante un sumario de predicación y con el llamamiento de los primeros discípulos; pero sólo él agrupa en dos ocasiones un sumario sobre la actividad de Jesús y un relato concerniente a los discípulos (3,7-19 y 6,6-30). Tenemos, pues, tres comienzos (1,14; 3,7; 6,6).

No deja de tener su interés el observar que las tres secciones así determinadas acaban con notaciones concernientes a la actitud de los contemporáneos frente a Jesús: los fariseos que deciden darle muerte (3,6), los parientes que desconocen a Jesús (6,1-6), Pedro que confiesa al Mesías (8,27-30).

Indicio doctrinal

El segundo indicio, el doctrinal, muestra que dos períodos caracterizan el objeto y la economía de la revelación. La confesión de Pedro marca la nueva etapa. Anteriormente, Jesús se revela

como Mesías y a la vez exige severamente el secreto (1,33.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26), revelación y secreto que alcanzan su punto culminante en la confesión de Pedro (8,29-30). Por otra parte, los discípulos no entienden nada del misterio de Jesús (4,41; 6,51s; 8,16-21).

Después de la confesión mesiánica, los discípulos siguen mostrando la debilidad de su fe (9,18s.28; 10,24; cf. 7,18), pero el tema de su inteligencia atañe en adelante a la suerte de Jesús, y no solamente a su misión (8,32s; 9,33s; 10,35.41ss). Si la mención del Hijo del hombre se hizo ya en 2,10.28, entonces se trataba de su función terrestre. En fin, ningún secreto se exige al ciego de Jericó que proclama en Jesús al Hijo de David (10, 46-52). Como contraprueba, se podría confrontar la intención de Mc con la de Mateo. Éste anticipa la libertad de proclamación en Mt 9,27; 12,23; 15,22; cf. 14,33. Según Mt, antes de la confesión de Pedro asume Jesús su papel escatológico: 7,21s; 10,23. 32.40; 13,37.

Parece, pues, que Mc quiso distinguir dos períodos en la revelación del evangelio — el misterio del Mesías, el misterio del Hijo del hombre —, el segundo de los cuales ahonda en el alcance y significado del primero.

El detalle de las subdivisiones

Si se examinan los detalles, es evidente que se pueden añadir no pocos matices y que seguirá subsistiendo una duda razonable acerca de la distribución detallada de Mc. Por ejemplo, se puede preguntar si los milagros de la sirofenicia y del sordomudo (7,24-37) deben relacionarse con la primera o con la segunda multiplicación de los panes, si la confesión de Pedro (8,27-30) es sólo conclusión de la primera parte o introducción de la segunda, si la discusión sobre la autoridad de Jesús (11,27-33) debe unirse a las tres controversias que siguen. En cambio, parece más seguro que los tres anuncios de pascua acentúen teológicamente el comienzo de la segunda parte; esto explicaría que los matices topográficos (9,30.33; 10,1) quedaran absorbidos en la presentación catequética del pasaje. Cuando mucho, en la subida a Jerusalén (10,32) se puede ver el soporte topográfico que en Lc adoptará valor teológico.

Introducción (1,1-13). Tríptico que muestra a Juan Bautista predicando (1,1-8). Jesús bautizado y proclamado Hijo de Dios (1,9-11), luego tentado durante cuarenta días (1,12-13).

EL MISTERIO DEL MESÍAS (1,14-8,30)

Tres secciones, cada una de las cuales comienza con un sumario sobre la actividad de Jesús y con un relato concerniente a los discípulos, y termina con la actitud adoptada frente a Jesús.

Jesús y el pueblo (1,14-3,6)
Introducción. Sumario sobre la predicación del reino de Dios (1,14-15) y llamamiento de los primeros discípulos (1,16-20).
Una jornada de ministerio en Cafarnaúm (1,21-38), que termina con un sumario (1,39) y un apéndice (curación de un leproso: 1,40-44), seguida de un sumario (1,45).
Cinco controversias y algunos relatos (2,1-3,5).
Conclusión: Los fariseos deciden dar muerte a Jesús (3,6).

Jesús y los suyos (3,7-6,6).
Introducción. Sumario sobre las curaciones y los exorcismos (3,7-12) e institución de los doce (3,13-19).
Relatos. Jesús es tomado por loco, por endemoniado. Proclama el fin del imperio del demonio, amenaza a los incrédulos y declara cuál es su verdadera familia (3,20-35).
Parábolas (4,1-34).
Tres grandes milagros. Tempestad, endemoniado de Gerasa, hemorroísa e hija de Jairo (4,35-5,43).
Conclusión. Jesús desconocido por los suyos (6,1-6).

Jesús y sus discípulos (6,6-8,30).
Introducción. Sumario sobre la enseñanza de Jesús (6,6), misión y regreso de los doce, enmarcado el relato de la inquietud de Herodes a propósito de Jesús, y el de la muerte de Juan (6,7-30).
Primera multiplicación de los panes (6,31-34), seguida de dos milagros (6,31-56), de una discusión sobre las tradiciones fariseas y de una enseñanza sobre lo puro y lo impuro (7,1-23), de dos milagros (7,24-37), que podrían unirse a lo que sigue.
Segunda multiplicación de los panes (8,1-10), seguida de una discusión con los fariseos (8,11-13), de una enseñanza a los discípulos (8,14-21) y de la curación del ciego de Betsaida (8,22-26).
Conclusión (que podría comenzar la segunda parte, pero hace inclusión con 6,14-16 y 1,1): confesión de Pedro; secreto exigido por Jesús (8,27-30).

EL MISTERIO DEL HIJO DEL HOMBRE (8,31-16,8)

El camino del Hijo del hombre (8,31-10,52)

Está jalonado por los tres anuncios de la suerte del Hijo del hombre, cada uno de ellos seguido de una enseñanza sobre la suerte de los discípulos.

Primer anuncio, rechazado por Pedro (8,31-33), y enseñanza (8,34-9,1). Complemento: Transfiguración y coloquio sobre Elías (9,2-13), curación del endemoniado epiléptico (9,14-29).

Segundo anuncio, en camino a través de Galilea (9,30-32), y enseñanza sobre el servicio, con algunos *logia* (9,33-50). Complementos catequéticos de enseñanza superior, en Transjordania (preparación geográfica de la subida a Jerusalén): sobre el divorcio, los niños, las riquezas, la recompensa de los discípulos (10,1-31).

Tercer anuncio, subiendo a Jerusalén (10,32-34), y enseñanza con ocasión de los hijos de Zebedeo (10,35-45). Complemento: el Hijo de David proclamado por el ciego de Jericó (10,46-52).

El juicio de Jerusalén (11,1-13,37)

Juicio en acto y en palabras: Entrada mesiánica en Jerusalén (11,1-11), los vendedores arrojados del templo (11,15-19), relato encuadrado por el de la higuera desecada (11,12-14.20-25). Discusión sobre la autoridad (11, 27-33), concluida con la parábola de los viñadores homicidas (12,1-12).

Tres controversias y una enseñanza. El impuesto debido al César, la resurrección de los muertos, el primer mandamiento, Cristo hijo y señor de David, con esta conclusión: «¡Desconfiad de los escribas!», y un apéndice sobre el óbolo de la viuda pobre (12,13-44).

La ruina del templo y el fin del mundo (13,1-37).

La pasión y la resurrección (14,1-16,8)

Introducción. El complot y la traición, y encuadrada en ellas, la unción de Betania, colocada en el centro del drama (14,1-11).

En secreto. Preparación «sacramental» del sacrificio y oración en Getsemaní en vista de la hora (14,12-42).

En público. Jesús es arrestado (14,43-52), condenado como Mesías por los judíos (14,53-15,1) y como rey por los paganos (15,2-20); crucificado, muere (15,21-41) y es sepultado (15,42-47).

Epílogo. El sepulcro vacío (16,1-8).

Apéndice. Las apariciones del Resucitado (16,9-20).

De este estudio detallado del plan de Mc resulta una mejor inteligencia del *género literario* de este evangelio. Desde luego, la deficiente cronología no permite reconstituir una «vida de Jesús» en el sentido moderno del término, pero las notaciones topográficas, el movimiento impreso a la vida de Jesús, todo ello nos pone en presencia de una persona viva, de una existencia.

Por otra parte, esta existencia no se presenta despojada de todo significado doctrinal; aparece subordinada al fin catequético a que aspira Mc: este evangelio es «como un vademécum del catequista» (J. Huby).

III

PERSPECTIVA DOCTRINAL

Este título podría dar pie a confusiones. Hay que evitar una falsa inteligencia del mismo. En otros tiempos, la moda crítica habló del *paulinismo doctrinal de Marcos.* Loisy, por ejemplo, veía en el segundo evangelio una «interpretación paulina... de la tradición primitiva» [16]. Pero poco después A. Schweitzer y M. Werner mostraban que no se pueden reconocer en Mc huellas de un influjo doctrinal de Pablo. Están ausentes las ideas paulinas características, sólo aparecen los temas del cristianismo primitivo.

El *vocabulario* sugiere cuando mucho que Marcos vivió en un medio paulino y que quizá conoció 1Tes y Rom. Pero el vocabulario de la justicia, de la prueba, de la salvación no se halla en su evangelio. Por otra parte, viceversa, el final canónico posterior, de Mc 16,9-20, ofrece numerosos contactos con las cartas paulinas [17]. Por lo que se refiere a las *ideas,* no hay el menor inconveniente en que Mc, como buen creyente, refleje la cristología primitiva (Hijo de Dios), insinúe la soteriología y el universalismo del mensaje cristiano: en esto no hay nada de específicamente paulino.

Merece notarse, por otra parte, que Mc ofrece una tradición eucarística diferente de la de Pablo. En cuanto a la expresión: «Deja que primero se sacien los hijos», con la que Jesús atenúa la negativa dirigida a la sirofenicia (7,27; cf. Mt 15,26), es de un paulinismo bien desvaído: como si Pablo hubiese admitido que se debían saciar los judíos antes de que se predicase a los gentiles... Finalmente, Mc ignora la abrogación de la ley antigua (alusión quizá en 7,21-23). Es posible que los términos de 4,11 sobre el misterio del reino de Dios tengan afinidad con los de Pablo; sin embargo, los descubrimientos de Qumrân autorizan el uso de

μυστήριον sin necesidad de recurrir a la teología paulina [18]. Tocante al tema del endurecimiento (3,5; 4,10-12; 10,5; cf. 6,52; 8,17), es algo que pertenece a la más pura tradición primitiva [19].

El librito de Mc no es una «teología» plagiada de Pablo, sino un «evangelio». Sólo él emplea esta palabra de forma absoluta (8,35; 10,29), frecuentemente unida al verbo «proclamar» (κηρύσσειν) en los pasajes redaccionales (1,14-15; 13,10; 14,9), que significa, por lo mismo, en unión con la Iglesia primitiva, el suceso que debe ser anunciado al mundo entero y que ha «comenzado» (1,1) a revelarse a partir de Juan Bautista y continúa en Jesús de Nazaret [20].

Las etapas de la revelación

Según Mc, Jesús revela el misterio de su persona en dos momentos culminantes: hay un tiempo para ocultar y un tiempo para sacar a la luz (Mc 4,21-22). Conviene, por tanto, no simplificar los datos literarios, haciéndolos girar en torno a lo que ha venido en llamarse el *secreto mesiánico;* hay un secreto voluntariamente mantenido por Jesús, pero el velo de este secreto se alza ya antes del final de la vida pública, más en concreto a partir de la confesión de Pedro, que cierra la primera parte del evangelio [21].

Los datos literarios

En la primera etapa, Jesús se niega a dejar transparentar la gloria que irradia de él a través de sus milagros. Y así, incluso cuando estos hechos acontecen en público, impone silencio a los demonios (1,34; 3,12), a los agraciados por los milagros (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) y a los mismos discípulos (8,30). Esta perspectiva es peculiar de Mc, porque salvo para este último texto (que Lc ignora), Mt no ofrece paralelos (es peculiar Mt 9,30). Debe notarse, además, que la imposición del secreto es, de ordinario, desobedecida. Independientemente de saber si Jesús en persona adoptó este proceder, es seguro que Mc ha sistematizado esta actitud.

A partir de la confesión mesiánica de Pedro (8,29), Jesús deja ya transparentar el misterio de su persona. Al principio, limita el secreto al tiempo prepascual (Mc 9,9); pero luego se deja aclamar como Hijo de David (10,47-52; 11,9; 12,12) y habla abiertamente del Mesías (9,41; 12,35-37; 13,21; 14,61; 15,2.9.32). La mayoría de estos pasajes son debidos a la pluma de Mc, y caracterizan, por tanto, su perspectiva.

Interpretación de los datos

Estos datos han conocido diversas interpretaciones. A principios de siglo, Wrede no acertó a ver el segundo aspecto de la teología de Mc y consideró, por tanto, el «secreto mesiánico» como una invención de la Iglesia primitiva, destinada a explicar el desacuerdo entre el culto del Señor resucitado y los recuerdos de los hechos acaecidos: era preciso mostrar que Jesús lo había previsto todo. En este mismo sentido, Dibelius hablaba de apologética de la comunidad primitiva, preocupada por justificar el carácter humilde de la vida de Jesús. H.J. Ebeling redujo los datos a simple revestimiento literario, mientras que la interpretación tradicional seguía manteniendo la tesis de que se trataba de un reflejo de la «pedagogía» de Jesús, para no provocar en los judíos una interpretación carnal del mesianismo, Jesús, llevado de su condescendencia, no quiso cegar a sus contemporáneos con una revelación directa de su divinidad.

Esta última explicación tiene su parte de verdad, pero pasa inmediatamente de la teología de Mc al pensamiento mismo de Jesús. Ahora bien, no es éste el momento de precisar cuál fue el pensamiento histórico de Jesús, sino que se trata tan sólo de determinar la perspectiva de Mc. Según ésta, es preciso reconstruir, bajo la luz pascual, el itinerario de Jesús frente a los judíos. La gloria divina, que tiende a manifestarse a través de los milagros y los exorcismos de Jesús, tiene que ser en cierto modo contenida, tamizada hasta tanto no sea posible contemplar el designio divino en su totalidad, es decir, hasta tanto no pueda proclamarse con toda claridad el misterio del Hijo del hombre, que debe padecer y morir antes de resucitar. Así, pues, la revelación del misterio de Jesús tiene que proceder por etapas: la

mesianidad y la filiación divina sólo serán proclamadas con la suerte del Hijo del hombre.

La revelación del misterio de Jesús

Habitualmente, aquel a quien los discípulos interpelan como *Maestro* es llamado por Mc *Jesús* (81 veces), nunca Cristo Jesús y una sola vez *Jesucristo* (1,1). El término *Cristo* no aparece nunca en boca de Jesús y tenía que mantenerse en secreto (8,29). Los títulos de *Profeta* (6,15; 8,28) de *Hijo de David* (10,47-48) y *Señor* (11,3 en una situación adecuada y 7,28) son excepcionales; el de *Hijo de María* es sorprendente. No puede descubrirse en este uso una intención de Mc. Pero la cuestión es diferente para los títulos de *Hijo de Dios* e *Hijo del hombre,* cuya presencia está dosificada a lo largo de toda la obra.

Jesús, Hijo de Dios

Ya en su primera frase fija el librito la meta de Mc: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios». He aquí cómo Jesucristo, al que confesamos en nuestra fe pascual, ha mostrado ser Hijo de Dios. Algunos manuscritos no traen estas últimas palabras, pero sólidas razones de crítica textual autorizan que se las mantenga.

A diferencia de Mt, que siembra con profusión el apelativo de *Hijo de Dios,* Mc reserva sus efectos, porque para él se trataba probablemente del título teológico. Aparte la confesión del Hijo de Dios por los demonios en un relato (5,7) y en un sumario (3,11), la expresión se encuentra en los momentos álgidos del evangelio: en la voz de Dios en el bautismo (1,11), en la transfiguración (9,7) y, finalmente, en boca del centurión que, en nombre de los paganos, proclama la fe en Jesús: «Realmente, este hombre era Hijo de Dios» (15,39). A estos datos evidentes podría tal vez añadirse la pregunta del sumo sacerdote en el proceso de Jesús «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14,61). Es indudable que, en labios del sumo sacerdote, «Hijo del Bendito» equivalía a «Mesías»; pero en la perspectiva de fe en que

redacta Mc, conviene leer más, a saber, el título cristiano de «Hijo de Dios». Se proclama este título en el momento mismo en que se alza el velo del secreto. No puede decirse lo mismo de los pasajes en los que Jesús se designa como *el Hijo* (12,6; 13,32): entonces, en un contexto de pasión o de gloria, Jesús anuncia sólo de una manera velada el misterio del Hijo de Dios, objeto de la fe cristiana.

Jesús, Hijo del hombre

Cuando Jesús habla de sí mismo, se designa de ordinario como «Hijo del hombre», título sobre el que no recaen consignas de silencio. En el origen de esta expresión se encuentran dos tradiciones. Una de ellas deriva de Ezequiel, que establece una equivalencia entre el hebreo *ben-âdâm* (=arameo *bar'enāšâ*): «hijo de hombre» y el pronombre personal (Sal 8,5; Ez 2,1; Heb 2,6). La otra tradición, de tipo apocalíptico, tiene su mejor representante en Daniel (Dan 7,13; cf. Ap 1,13; 14,14). Según Daniel, «un como hijo de hombre», representante del «pueblo de los santos del Altísimo», subía de la tierra *con* las nubes del cielo y avanzó hacia anciano de días para recibir la investidura.

En el apocalipsis sinóptico, y en la escena de la comparecencia ante el sanedrín, se impone este sentido daniélico, aunque el evangelio precisa que se trata de un individuo que personifica al pueblo, que viene *con* las nubes del cielo y que será exaltado y se sentará a la diestra del poder de Dios (14,62) o también que viene *en* las nubes y desciende para juzgar (13,26). En este segundo caso, el Hijo del hombre goza de atribuciones que desbordan las del Mesías: procede de un mundo divino trascendente.

En otros pasajes, la expresión, puesta en labios de Jesús, podría corresponder al pronombre personal, como en Ezequiel (Mc 8,31). Equivaldría a «el hombre que yo soy» y tendría la finalidad de llamar la atención sobre su persona, pero sin tomar abiertamente, y por así decirlo de forma oficial, el título de Mesías. Sin embargo, la mayoría de los críticos prefieren vincular la expresión — incluso fuera del contexto daniélico — a la tradición apocalíptica. La dificultad procede del hecho de que el personaje

anunciado en las *Parábolas de Henoc* aparece sólo en un texto cuya antigüedad se remonta, como máximo, a finales del siglo I d.C.[22]. De todas formas, con independencia de que en tiempos de Jesús y de Mc existiera el «título», la tradición daniélica basta para situar las palabras de Jesús: éste, desde esta tierra, ejercerá la función de juez (2,10.28). Mediante esta figura, anuncia Jesús la gloria que se le dará a través de los padecimientos que previamente tendrá que soportar (8,31; 10,33.45).

Por consiguiente, la Buena Nueva que aporta Mc es la revelación progresiva del misterio de Jesús. Desde el momento en que un grupo de discípulos ha reconocido en él al Cristo, denominación popular y degradada de aquel que había de venir, Jesús dedica sus afanes a revelar el camino del Hijo del hombre, que debe ir a la gloria por la cruz (8,31; 9,12.31; 10,33.45). Redactado a la luz de pascua, el evangelio de Mc quiere llevar a su lector hacia la fe pascual. En este sentido, sitúa a su lector en un ambiente prepascual para conducirle hasta la fe en el Hijo de Dios.

IV

EL EVANGELIO DE MARCOS Y LA HISTORIA

¿Es posible llegar, a través de la teología propia de Mc, hasta los acontecimientos mismos? Dicho de otra forma: ¿es Mc fiel a la historia? Ésta es la pregunta planteada por la mentalidad moderna frente a un escrito que no oculta su perspectiva de fe. Puede darse una respuesta a dos niveles de profundidad.

Apreciación indirecta

Mc no quiso escribir una biografía en el sentido moderno del término, sino un evangelio; quiso mostrar cómo la divinidad de Jesús merece nuestra fe. Siendo esto así, el criterio de apreciación no puede ser el de la verosimilitud humana y psicológica: esto sería someter, a la manera de Strauss o de Renan, lo divino a lo humano. Una obra de la fe, que se dirige a la fe, no puede

juzgarse desde el exterior. Puede, no obstante, apreciarse indirectamente según los motivos que habrían podido doblegar la tradición en el sentido de la creencia cristiana.

Marcos y la teología

Ya notamos anteriormente[23] que la perspectiva doctrinal de Mc no es una invención teológica. Sin embargo, en una historia religiosa es normal que se presenten los acontecimientos en una perspectiva determinada. Así, tal o cual punto podrá ser sistematizado para poner mejor de relieve un aspecto de la tradición. Esto sucede a propósito del secreto mesiánico o de la teología del Hijo de Dios. Así algunos piensan también, y no sin razón, que Mc subrayó el aspecto escatológico del mensaje de Jesús, sencillamente omitiendo las sentencias que actualizan ya en este mundo la escatología; quedan, no obstante, suficientes pasajes para mostrar que, contrariamente a Loisy, el reino está ya en acción: así la parábola de la paciencia del sembrador (4,26-29)[24].

Marcos y la apologética

¿Se puede suponer en Mc una intención apologética como en Jenofonte al contar en forma edificante la vida de Sócrates, o en el cronista al silenciar cuidadosamente ciertos episodios de la vida del rey David? No se puede negar que Mc quiere mostrar que Jesucristo es el Hijo de Dios, y así agrupa los relatos conforme a esta finalidad. Quiere también, aunque menos sistemáticamente que Mt, mostrar que en Jesús se realizan las Escrituras.

Pero se hallan también numerosas notaciones que tenderían a rebajar al Maestro cuya historia se refiere, notaciones que hacen las delicias de los historiadores con mala fe. Holtzmann ha reunido algunos de estos rasgos: los parientes de Jesús lo tienen por enajenado (3,21), Jesús, el carpintero, el hijo de María, cuyos hermanos y hermanas se conocen (6,3), el taumaturgo que no pudo hacer milagros en Nazaret (6,5s), el Maestro que no quiso que se le llamase bueno (10,18), el Hijo de Dios que ignora la hora del juicio (13,32) y que parece abandonado por su Padre (15,34).

A estas dificultades teológicas se añade la naturalidad con que se mencionan los sentimientos humanos de Jesús, actitud tan diferente de la de Mt [25]. Salvo las flaquezas morales, Jesús obra en todo con arreglo a la naturaleza humana. «Realiza los actos físicos del hombre, come, duerme, mira e incluso se vuelve para ver (5,32), sufre y muere. Experimenta los sentimientos de la naturaleza humana: se indigna (3,5), todavía más a menudo se mueve a compasión (6,34; 9,22), manifiesta descontento (10,14), cierta ironía melancólica (14,41); siente afecto, casi se diría simpatía, por una persona hasta entonces desconocida (10,21), acaricia a los niños (10,16). Y ¿qué decir del amor profundo que tiene a sus discípulos? Estos sentimientos emanaban de su espíritu (2,8) o de su alma (14,34), capaz de experimentar la más profunda tristeza y hasta una suerte de abatimiento. Su voluntad es perfectamente distinta de la de su Padre; ora, pide que se le exima de la pasión, aunque al mismo tiempo acepta en su plenitud lo que su Padre disponga. Su conocimiento parece depender de la experiencia, puesto que interroga como lo hace toda persona que quiere informarse (5,30; 8,5; 9,16-21), y, sin embargo, no es necesario que se le conteste para que sepa (9,33s) [26].

Marcos y la liturgia

¿Se percibe en Mc un eco litúrgico de la vida cristiana? Desde luego se trata del ayuno (2,20), de la unción de los enfermos (6,13), de la oración (9,29; 11,24s), de la práctica eucarística, sea con ocasión de la institución asociada a la pascua (14,16-25), sea con ocasión de la multiplicación de los panes (6,41; 8,6 y quizá 7,25-30; 8,14-21). Pero si estos recuerdos pudieron ser matizados en función de la coyuntura cristiana, no hay nada que pruebe que no se remontan sustancialmente a Jesús.

Marcos y la catequesis

Finalmente, hay también motivos catequéticos, que todavía se pueden reconocer perfectamente. Las explicaciones de notaciones geográficas (1,9; 11,1) o de voces arameas (3,17.22; 5,41; 7,11.34;

9,43; 10,46; 14,36; 15,22.34) y de costumbres judías (7,2-4; 15,42): todo esto refleja un ambiente. Todavía más: se reconocen también los conjuntos estructurados en razón de la catequesis, como las cinco controversias (2,1-3,5), las parábolas (4,1-34), o las discusiones sobre las tradiciones fariseas (7,1-23); marcas mnemotécnicas que unen las sentencias (4,21-25; 8,34-9,1; 9,37-50; 11,23-25); la estructura temática que engloba los recuerdos (10,1-31). Todas éstas son indicaciones de un trabajo presinóptico[27] cuya responsabilidad recae, a través de Mc, en la comunidad primitiva.

Conclusión

En resumen, no se puede sorprender a Mc en flagrante delito de transformación de los materiales recibidos; su valor histórico depende del que se reconoce a la tradición primitiva, problema que será examinado más adelante[28].

No obstante, en otro aspecto, como ya dejamos notado anteriormente, Mc rezuma objetividad por sus peculiaridades[29], que verosímilmente se remontan al mismo Pedro. Taylor las ha examinado desde este punto de vista: distingue los rasgos que no pueden depender de la fuerza de la imaginación (1,20; 2,3.4.23; 3,9; 4,36.38; 5,31.40; 6,27.37.39s.48.53...) y los que no se hallan en los pasajes en que es más evidente el cuño de Mc (3,13-19.21; 4,10.12; 6,6-13; 9,9-13; 10,41-45; 14,1-2.10s).

Marcos y los acontecimientos

Una vez justificada así, desde el punto de vista literario, la historicidad global de Mc, cabe preguntar todavía hasta qué punto refleja el curso real de los acontecimientos, el orden de los hechos, la evolución del pensamiento de Jesús. Hace ya casi sesenta años, K.L. Schmidt pensaba pulverizar el marco del segundo evangelio. Su argumentación tendría peso contra toda obra que pretendiera establecer una cronología detallada de los sucesos. Pero no es ésta la meta de un evangelio que se limita a trazar las grandes líneas de la historia de Jesús.

No es éste el lugar apropiado para bosquejar estas líneas.

El principal punto delicado es el relativo a la *diferencia de disposición* que presenta Mc, tanto respecto del cuarto evangelio como respecto de Mt. Dejando a un lado la cuestión, más general, de la cronología sinóptica, que difiere de la de Juan, convendría analizar a quién debe darse la preferencia, si a Mt o a Mc, en la disposición de los primeros capítulos del evangelio (Mc 1-6; Mt 3-13). La diferencia más notoria reside en la inversión del discurso de misión y del discurso en parábolas. De ordinario, los críticos dan la preferencia a Mc, tanto en razón de una desestima generalizada de la composición de Mt como de la verosimilitud de la economía de Marcos. Pero la cuestión dista mucho de estar resuelta y la hipótesis de una preferencia del orden de Mt puede sostenerse con tan buenos argumentos —y en algunos puntos incluso mejores— que la opuesta. Dado que ninguna respuesta satisface plenamente, habría tal vez que retener la hipótesis de A. Gaboury [30], según la cual la tradición sobre el ministerio de Jesús en Galilea se mantuvo fluida durante un período de tiempo más prolongado que la tradición sobre el período anterior y posterior a dicho ministerio.

Otro punto delicado es el referente a las etapas de la revelación del misterio, tal como Mc las describe. ¿Quiso el mismo Jesús ocultar el misterio de su persona, de modo que sólo apareciera en claro en el momento en que la perspectiva de su muerte erradicaba toda posibilidad de confundirle con un mesías carnal? La respuesta a esta pregunta sólo puede darse desde un examen global de la historia de la tradición sinóptica. Mientras tanto, podemos esbozar aquí dos tipos de argumentación, más o menos convincentes.

Literariamente, Mc no es el único que presenta la «economía» de la revelación en dos etapas. Notemos, ante todo, la existencia de un texto «aberrante» de Mt, que ofrece una tradición especial, la de la curación de los dos ciegos (Mt 9,27-31), en la que se refleja la misma teología del «secreto mesiánico». Para eliminar este texto, habría que recurrir a la escapatoria, muy poco justificada, de declarar que se trata de un pasaje inventado a tenor de Marcos. Conviene, además, considerar la cuestión desde una perspectiva más amplia. Lo que Mc ha sistematizado de esta manera es una convicción de la tradición evangélica en su totalidad, a saber, que la revelación divina se mueve en un mundo

apocalíptico, de tal modo que el hombre no la puede acoger espontáneamente: no es que el hombre pueda alcanzar a Dios, sino que Dios se da al hombre. Ésta es la *condición de la revelación:* para que Jesús pudiera decir claramente quién era, primero tenía que demostrar, mediante su muerte, la significación de sus títulos. Mt da, por su parte, una transposición en el tema de la «retirada» del Siervo (Mt 12,15-21; 14,1-16,12). Jn sistematiza la revelación en dos tiempos, tal como lo hacen los sinópticos a propósito de la revelación en parábolas: al principio el hombre no comprende, pero luego, una pregunta del hombre que recurre al revelador, da ocasión a Jesús para completar su revelación. Llegamos, pues, a un nivel anterior a Marcos: Mc simplemente ha sistematizado un dato de la tradición.

Para quienes admiten una relación de Mc con Pedro, la sistematización de Mc podría tener su origen en la *experiencia de Pedro.* Pero no basta con atribuir a Pedro este carácter espontáneo y vivo del segundo evangelio. Detenerse en esta irisación de colores y gestos, sería ignorar la profundidad de la mirada que caía sobre Jesús. Detrás de los ojos de la carne se abrían los ojos de la fe. A este abrirse los ojos asiste el lector, o, más bien, se le invita a participar en esta génesis de la fe. Y entonces se comprende la radical falta de inteligencia de aquel que no ha podido con sus ojos de carne atravesar el misterio y que, habiendo recibido un día la luz, ha manifestado inmediatamente su incomprensión radical del misterio del Hijo del hombre. Esto no equivale a entregarse a un psicologismo fuera de lugar, sino a descubrir la manera de que se ha servido Mc para darnos la historia del tiempo pasado, haciéndola contemporánea de su lector.

V

EL AUTOR DEL SEGUNDO EVANGELIO

No hay nada en Mc que nos dé la menor pista para sospechar quién pudo ser el autor de esta obra, ni siquiera el episodio del joven que huyó desnudo cuando fue arrestado Jesús (Mc 14, 51-52). Como, por otra parte, la tradición atribuye unánimemente la obra a san Marcos, los críticos están acordes en reconocer el

valor de esta tradición: puestos a inventar un nombre, se habría podido encontrar otro más conocido.

El testimonio de Papías

Valor del testimonio

El testimonio más antiguo es el de Papías. Por desgracia, su poca claridad exige un atento análisis. Según Ireneo, Papías fue «un oyente de Juan, un compañero de Policarpo, un hombre antiguo». Estos tres calificativos han sido objeto de diversas interpretaciones. *Hombre antiguo* no significa necesariamente «anciano» o «viejo»; puede indicar simplemente que pertenece a otra generación distinta de la de Ireneo (nacido en el 115), es decir, un hombre perteneciente a una época venerable. Así, Clemente llama «antigua» a la Iglesia de Corinto, a pesar de que sólo tenía 45 años de existencia, y el mismo Ireneo califica de «antiquísima» a la Iglesia de Roma, no en razón de su antigüedad, sino de su importancia.

Compañero de Policarpo: fue, sin duda, obispo por las mismas fechas que este último, es decir, hacia el año 100, ya que Policarpo fue consagrado por los contemporáneos del Salvador (HE 3, 36,1); tal vez Papías nació, como Policarpo, hacia el 70, pero esto no quiere decir que ambos murieran por las mismas fechas.

La calidad de *oyente de Juan el apóstol* ha sido denegada por Eusebio y, después de él, por la mayoría de los críticos de nuestro tiempo[31]. Pero no hay que olvidar que Eusebio tenía sus personales razones para proceder así: efectivamente, ¿no se muestra muy interesado en negar a Juan la paternidad del Apocalipsis (HE 7,35)? De aquí podría derivarse su preocupación por distinguir a Juan el presbítero de Juan el apóstol, distinción que le permitía atribuir al primero la obra que rechazaba. De cualquier forma, Papías es un testimonio venerable.

Sin embargo, estaba muy lejos de gozar del aprecio de Eusebio, que le declara «muy corto de alcances». Acogía, en efecto, de muy buen grado las fábulas milenaristas, también aceptadas por Ireneo. Y esto desagradaba al detractor del Apocalipsis. Pero justamente este juicio revierte en beneficio de Papías. Porque si

Eusebio acoge con elogio y sin críticas las tradiciones de Papías relativas a los evangelios de Mt y Mc, es porque las juzgaba de muy alto valor: las desarrolla a su manera o bien las utiliza para explicar las divergencias entre el texto de Mt y el de la Biblia (Mt 13,35 y Sal 77,2 en PG 23,904; cf. también PG 22,941). Eusebio reprochaba a Papías no haber sabido interpretar «místicamente», pero lejos de criticar su afán por ir a las fuentes, cita de muy buena gana su «discurso del método».

Fecha del testimonio

Generalmente este testimonio se fecha alrededor de los años 125/130. El único texto favorable a esta datación es el de Felipe de Side (h. 430): Papías habría hablado en su obra de personas que, resucitadas por el Salvador, habrían vivido hasta los tiempos de Adriano (117-138). Pero Felipe de Side goza de muy escaso prestigio como historiador. Ha podido atribuir a Papías una tradición que Eusebio refiere de Cuadrato (HE 4,3,2). Su testimonio parece, pues, insuficiente para fijar la fecha de los escritos de Papías.

Después de V. Bartlet, ha vuelto a examinar la cuestión E. Gutwenger[32]. Eusebio tiene la costumbre de detallar lo que él conoce de un hombre famoso en el curso del período que describe. Así, aunque menciona las palabras de Hegesipo en los libros 2 y 3, habla de él en el libro 4, poco antes de Justino, porque vivió en esta época. Lo mismo cabe decir de Policarpo y de Cuadrato. Ahora bien, por lo que hace a Papías, trae su testimonio en el libro 2, pero su obra aparece reseñada en el libro 3, donde expone los acontecimientos anteriores a la persecución de Trajano. Por consiguiente, Papías habría alcanzado notoriedad ya antes del año 110. Finalmente, dado que Eusebio lo menciona junto a Ignacio (HE 3,36,2), parece que Papías gozó de una reputación similar a la de este último, que fue contemporáneo de Clemente (ibid., 2,22), es decir, antes del fin del siglo I. No andaríamos muy alejados de la verdad fechando la investigación de Papías entre el 90 y el 110 y su obra entre el 100 y el 110 (o, lo más tarde, el 120).

Interpretación del testimonio

Pero veamos ya el texto mismo de Papías. Dice así: «Esto es lo que el Presbítero solía decir: "Marcos, que había sido intérprete (ἑρμενευτής) de Pedro, escribió exactamente, aunque no con orden (οὐ μέντοι τάξει), todo lo que recordaba de las palabras o acciones del Señor." Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, había seguido a Pedro. Éste daba sus instrucciones según las necesidades [del momento], pero sin hacer una composición ordenada (σύνταξις) de las sentencias del Señor. Así en nada faltó Marcos poniendo por escrito algunas de aquellas cosas (ἔνια) tal como las recordaba. En efecto, sólo tuvo una preocupación: no omitir nada de lo que había oído, no decir nada que fuese falso.»

En este texto se puede distinguir la tradición del Presbítero y el comentario de Papías: éste comenta probablemente desde la segunda frase, a causa del inciso «como dije». Tres afirmaciones se suelen destacar generalmente:

Marcos fue el *intérprete de Pedro,* dice el Presbítero. Papías comenta: siguió a Pedro y grabó en la memoria sus instrucciones.

Marcos fue *fiel al escribir,* dice el Presbítero. Papías añade que su fidelidad es la misma de Pedro.

Marcos, dice finalmente el Presbítero, *escribió sin orden* el conjunto del evangelio, palabras y acciones. Papías, que se interesa más por las sentencias, justifica a la vez su parsimonia y su desorden, atribuyéndolos a la manera de Pedro.

Algunos puntos son controvertidos entre los críticos. ¿En qué consistía el papel de *intérprete* asignado a Marcos? Ordinariamente no se da por suficiente el sentido griego de la palabra «inspirado» por Pedro, como otros eran inspirados por los dioses. Algunos, siguiendo a Jerónimo (PL 22,1002), ven en Marcos un como *secretario* que transmitió a las generaciones ulteriores el evangelio de Pedro; otros estiman que el término ἑρμηνευτής, que por lo demás no se emplea nunca para designar las relaciones de Lucas y de Pablo, tiene un sentido más preciso: equivale a *trujamán* (cf. 1Cor 14,28). Marcos habría sido, pues, el repetidor de Pedro. En efecto, éste seguramente no dominaba perfectamente el griego, como lo sugiere el hecho de que Silvano fue encargado de redactar 1Pe [33].

Otro punto discutido: *el orden*, la τάξις que falta en Marcos. Ordinariamente se ve aquí un defecto, no en la secuencia de los acontecimientos, sino en la disposición del evangelio: Mc se opondría así a Mateo o a Juan. Otros (por ejemplo, J. Donovan) piensan que οὐ μέντοι τάξει significaría *non verbatim*, como en el griego popular: así se excusaría a Mc de no haberlo referido todo integralmente.

De todos modos, el testimonio de Papías muestra que ya a principios del siglo II el segundo evangelio se atribuía a un personaje de segunda categoría, cosa sorprendente que no pudo ser inventada por el gusto de rebajar la autoridad de este evangelio.

Los otros testimonios tradicionales [34]

Después de Papías, hacia 150, *Justino* no nombra a Marcos, pero atribuye a las *Memorias de Pedro* un rasgo que sólo Mc refiere en 3,17, a saber, el título de Boanerges dado a los hijos de Zebedeo *(Dial.* 106). Los críticos declaran sin fundamento la hipótesis que trataba de identificar estas *Memorias de Pedro* con el apócrifo titulado *Evangelio de Pedro* [35].

Ireneo († 202) declara: «Después de su muerte (de Pedro y de Pablo), Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que había predicado Pedro» *(Adv. Haer.* 3,1,1).

Tertuliano († 220) habla también de Marcos *interpres Petri (Adv. Marc.* 4, 5 = PL 2,396). *Clemente de Alejandría* († 215) afirma que Marcos escribió siguiendo a Pedro y, notación personal, durante su vida (HE 2,15,2; 6,14,6).

Orígenes († 254) precisa que Marcos es el segundo evangelio, siempre con dependencia de Pedro (HE 6,25,5; PG 13,829).

La tradición romana ha conservado el recuerdo de un Marcos «con los dedos cortos» *(colobodaktylus): Hipólito* y el *Prólogo antimarcionita* [36].

Eusebio y Jerónimo refieren que Marcos predicó en Alejandría, pero como esta tradición no es señalada por Clemente ni Orígenes, fácilmente se sospecha que es legendaria. Así también, contrariamente al testimonio de Papías, *Epifanio* imagina más tarde que Marcos había sido discípulo del Señor.

La tradición de todas partes, no sólo de Asia Menor, sino también de Egipto, de África y de Roma, afirma unánimemente que el segundo evangelio fue escrito por Marcos dependientemente de la predicación de Pedro.

Los datos de la crítica interna sobre san Marcos

El Nuevo Testamento permite precisar quién es ese «Marcos, mi hijo», de quien habla 1Pe 5,13. Los *Hechos de los apóstoles* hablan de «Juan, por sobrenombre Marcos», en relación con Pedro (Act 12,12), al que Bernabé y Pablo llevan consigo de Jerusalén a Antioquía (Act 12,25), luego en el primer viaje misionero de Pablo (13,5); poco después se separó de ellos (13,13), lo que indujo a Pablo a separarse de Bernabé, de modo que Marcos acompañó a Bernabé a Chipre (15,37-39). No se ve por qué razón el personaje Marcos de que habla *Pablo* en sus cartas no haya de ser ese mismo: trabaja con él por el reino de Dios y lo consuela (Col 4,10; Flm 24; 2Tim 4,11). Así Marcos habría estado en relación primero con Pedro, luego con Pablo (de 44 a 49 y de 61 a 63 [?]), después de nuevo con Pedro (63-64).

Marcos, «evangelio de Pedro»

Según la crítica interna, numerosos datos confirman la tradición según la cual la obra de Marcos merece ser llamada «evangelio de Pedro». La inmensa mayoría de los críticos, sean católicos o no (así J. Weiss, K.L. Schmidt, V. Taylor...), reconocen el testimonio de Pedro en buen número de relatos, aunque discrepan en la delimitación precisa de estos relatos. Parece que la lista propuesta por Taylor[37] podría aspirar a la unanimidad: la vocación de los discípulos, la curación de la suegra de Simón Pedro, Jesús deja Cafarnaúm, el llamamiento a Leví, el repudio de Nazaret, la confesión de Pedro, la transfiguración, el episodio del joven rico, la petición de los hijos de Zebedeo, la entrada en Jerusalén, la purificación del templo, la unción en Betania, Getsemaní, el arresto, la negación de Pedro. A esta lista habría que añadir los numerosos rasgos peculiares de Mc que esmaltan

los relatos de milagros y la impresión de algo bien observado que señalábamos al comienzo de este estudio; quizá también la espontaneidad del estilo[38].

No obstante, es difícil mostrar que Mc dé a Pedro más lugar que la tradición común, de modo que Mc fuera una especie de «sostenedor» de Pedro. En la jornada de Cafarnaúm (1,21-38), Pedro desempeña un papel más importante, por ejemplo, cuando Marcos describe a «Simón y sus compañeros» en busca de su Maestro (1,36). Además, Pedro interviene a propósito de la higuera seca (11,21) y del discurso escatológico (13,3), y se le nombra especialmente en el mensaje del ángel a las santas mujeres (16,7). Pero también los otros dos evangelios ofrecen rasgos análogos, con frecuencia más acentuados.

También se subraya, aunque se trata de matices que no habría que exagerar, que Mc omite lo que tiende a honrar a Pedro: la marcha sobre las aguas, el primado de Pedro, el tributo pagado al templo, y que especifica lo que le es desfavorable (8,33; 9,5; 14,29.31.66s).

VI

DESTINATARIOS, LUGAR Y FECHA

El lugar y los destinatarios

Manifiestamente, el segundo evangelio está escrito *para cristianos de origen no judío y que no viven en Palestina.* En efecto, en él no se halla nada sobre la ley y su relación con la nueva alianza (cf. Mt 5,17-19; 10,5; 19,9), pocas cosas sobre el cumplimiento de las profecías (citadas por Jesús: 7,6; 9,12; 10,4s; 11,17; 12,10.24; 14,21.27; por Marcos: 1,2s; 14,49; 15,28[?]), sobre los ataques de Jesús contra los escribas (12,38-40).

Por el contrario, Mc pone empeño en explicar las costumbres judías (7,3s; 14,12; 15,42), en traducir las voces arameas, en precisar detalles de orden geográfico (1,5.9; 11,1), en subrayar el significado del evangelio para los paganos (7,27; 10,12; 11,17; 13,10). Sobre todos estos puntos es instructiva la confrontación de Marcos y de Mateo[39].

Según Clemente de Alejandría, Jerónimo, Eusebio y Efrén, Marcos escribió su evangelio en *Roma*. El Crisóstomo opina que en Alejandría, pero parece ser una interpretación errónea de la tradición de Eusebio sobre la predicación de Marcos en Alejandría. Las notaciones señaladas en el evangelio con miras a los destinatarios responden mejor a una comunidad romana. Los numerosos *latinismos* la confirman también a su manera. En dos ocasiones explica Marcos algunas palabras griegas por giros latinos: λεπτὰ δύο ὅ ἐστιν κοδράντες (12,42), ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον (15,16). Además de los términos latinos que se hallan igualmente en Mt y a veces en Lc: δηνάριον, κῆνσος, κοδράντες, λεγιών, μόδιος, πραιτώριον, φραγελλοῦν, se nota κεντυρίων, ξέστης, σπεκουλάτωρ, y giros propiamente latinos, como ὁδὸν ποιεῖν (2,23), ἐσχάτως ἔχειν (5,23) y otros (3,6; 5,43; 11,32; 14,64.65; 15,15.19).

A veces, sin embargo, algunos autores señalan Antioquía como lugar de composición, para lo cual invocan las razones siguientes: la tradición de Papías localizada en Oriente, las relaciones de Pedro con Antioquía, la mención de Simón de Cirene (15,21; cf. Act 11,20; 13,1), las voces arameas, Antioquía centro de cultura romana... Pero estos argumentos no son necesariamente apodícticos.

La fecha

Por lo que atañe a la fecha de la composición, la tradición no es unánime. Según Ireneo, y probablemente el Presbítero según Papías (ἑρμηνευτὴς γενόμενος), Marcos escribió después de la muerte de Pedro; según Clemente de Alejandría, en vida de Pedro. Las diferencias entre las tradiciones atribuidas a Clemente por Eusebio, hacen sospechar un desarrollo de la tradición, análogo al que hace a Marcos discípulo de Jesús (cf. HE 6,14,7 y 2,15,2). Marcos escribió conforme a sus recuerdos lo que había enseñado Pedro, dice Papías; de ahí que los ancianos de Alejandría pretendan que Pedro conoció su intento, y hasta, según añade Eusebio, que refrendó la obra. Lo que sí es cierto, es que en las listas canónicas Marcos es considerado el segundo (Ireneo, *Canon de Muratori*, Orígenes, Epifanio, Jerónimo).

La crítica interna precisa: *antes del año 70*, fecha de la des-

trucción de Jerusalén, pues nada en este evangelio hace alusión a tal destrucción, ni siquiera 13,10. La opinión más admitida entre los críticos fija la fecha entre el 65 y el 70. Algunos la sitúan antes del 63, apoyándose en que Lucas habría escrito por estos años. Por tanto, se esfuerzan por destruir el valor de la tradición de Ireneo. Pero esta opinión se apoya exclusivamente en la fecha atribuida al evangelio de Lucas. Más adelante veremos que este problema tiene un enfoque muy diferente.

APÉNDICE: EL FINAL DE MARCOS

La tradición manuscrita

Los últimos versículos del evangelio (16,9-20) no parecen haber formado parte del evangelio primitivo. Se ha puesto, pues, en duda, la autenticidad, aunque no su canonicidad.

El *final canónico* está atestiguado por:
— el conjunto de los cód. griegos C L Δ 33 D Σ E 047 W Θ A
— algunas versiones: *vl* (salvo *k) vg syr* (excepto *sin) sa bo aeth go arm* (los mss más recientes) *gg*
— algunos padres: Just (?) Ir Tat Hip 5.° Conc. de Cartago Porfirio ConstAp ActPil Afraates Eznik Dídimo Agatango Epif Amb Ag Jer.

Este final existía, pues, hacia el año 150 y acaso, en razón de la *Epistula Apostolorum*, ya en la primera mitad del siglo II.

La *ausencia del final* está testificada por:
— algunos cód. griegos B S L*
— la versión *syrs*, 1 mss de la versión *sa**, los más antiguos mss *arm gg*
— Eusebio (PG 22,937) y Jerónimo (PL 22,987) afirman que éste era el estado del texto en la casi totalidad de los mejores mss.

Un *final más corto* se encuentra:
— *solo*, en el codex Bobbiensis *(k)*, del siglo IV/V, que reza: «Ellas [las mujeres] contaron brevemente a los compañeros de Pedro lo que les había sido anunciado. Luego, Jesús mismo [se

les apareció y] por medio de ellos envió de oriente a occidente la proclamación sagrada e incorruptible de la salvación eterna. Amén.»

— *antes del final canónico*, en ψ 099 274 579 L[c] 0112 l 1602 qqs mss de *co aeth.* Se remonta probablemente al siglo II. Se ignora su procedencia.

Un final más largo aparece inserto entre los versículos 14 y 15 del final canónico: manuscrito W (logion Freer), ya parcialmente conocido por Jerónimo: «Y éstos [los discípulos] se defendían diciendo: "Este siglo de iniquidad y de incredulidad se halla bajo la dominación de Satanás, que no permite que el que se encuentra bajo el yugo de los espíritus impuros acoja la verdad y el poder de Dios: revela, pues, desde ahora tu justicia." Esto es lo que decían a Cristo, y Cristo les respondió: "Se ha cumplido el plazo de los años del poder de Satán; pero se acercan otras cosas terribles. Y yo he sido entregado a la muerte para aquellos que han pecado, a fin de que se conviertan y no pequen más, a fin de que hereden la gloria y la justicia, esta gloria espiritual e incorruptible que está en el cielo. Pero id..."»

Conclusión

Mientras que los dos últimos finales son rechazados como secundarios, el final canónico aparece suficientemente atestiguado, de modo que puede defenderse con argumentos válidos su antigüedad. Ofrece, sin embargo, numerosas dificultades a la crítica interna. Entre los vv. 8 y 9 hay una solución de continuidad. El estilo, poco vivo, del final, no es propio de Marcos. Es también poco marciano el vocabulario: πρώτῃ, μετὰ ταῦτα, Κύριος. El conjunto da la impresión de ser una armonía con los otros evangelios: vv. 9-10: Jn 20,11-18; vv. 12-13: Lc 24,13-35; vv. 14-15: Lc 24,36-49; v. 15: Mt 28,18-20; v. 19: Lc 24,50-53. Y así, son muchos los que llegan a la conclusión de que tenemos aquí la más antigua «armonía evangélica» de que disponemos.

Esta conclusión ha sido impugnada, con mucho acierto, por Joseph Hug en la reciente defensa de su tesis[40]. Una larga investigación le ha permitido demostrar la originalidad y el valor

del final de Mc. Se trata de un «documento de la misión cristiana en un medio helenista, en la vertiente de siglo o en el primer tercio del siglo II... Quiere ser, ante todo, una llamada urgente y masiva para acoger la palabra cristiana del evangelio y unirse al grupo de los creyentes». Toda teología del Nuevo Testamento deberá tener en cuenta este testimonio de la tradición inmediatamente postapostólica.

CAPITULO TERCERO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO

El evangelio mencionado en primer lugar en las listas canónicas es el *evangelio eclesiástico* por excelencia. Es el más citado desde los comienzos de la Iglesia, por Clemente (1Clem 46,7s), por Bernabé (4,14), por Ignacio (Pol 1,3), por la *Didakhe* (8,2). Otras muchas dependencias literarias aparecen ciertas a juicio de É. Massaux; desde luego, todas no son tan seguras como Did 8,2, que ofrece cuatro elementos (ayuno, oración, hipocresía, padrenuestro) ligados como en Mt 6,5-18. Sin embargo, en cada momento se respira la atmósfera del primer evangelio, más que la de Mc o de Lc.

De los comentarios escritos por los padres, quedan algunos pasajes de Orígenes (PG 13,835-1800), las 90 homilías del Crisóstomo (PG 57 y 58), el comentario de Hilario (PL 9,917-1078), el de Jerónimo (PL 26,21-218). Entre los comentarios recientes hay que notar: J. Knabenbauer se distingue sobre todo desde el punto de vista patrístico; W.C. Allen considera a Mt como subproducto de Mc, hasta tal punto que A. Plummer creyó necesario escribir él mismo un comentario más nutrido; M.J. Lagrange, cuya consulta sigue siendo de utilidad; A. Schlatter, enteramente independiente, está sobre todo provisto de paralelos rabínicos; E. Lohmeyer pone de relieve la independencia de Mt respecto de Mc; W. Grundmann y E. Schweizer.

I

COMPOSICIÓN LITERARIA

Pasar del segundo evangelio al primero es dejar la naturaleza para entrar en una iglesia. Conviene, pues, también aquí, como en Mc, considerar la disposición y el estilo de Mateo.

La disposición del evangelio

1) Las suturas *cronológicas* apenas tienen trascendencia. Fuera del relato de la pasión, sólo se indican tres notaciones: «llegada la tarde» (8,16; 14,15.23), «seis días después» (17,1), «por la mañana» (21,18). Por otra parte, no se puede urgir el sentido de fórmulas como «entonces» (92 veces en Mt contra 6 veces en Mc y 15 en Lc), «en aquel tiempo», «aquel día»; así la entrada en escena del precursor es, sin vacilación, enlazada con el relato de la infancia con un «en aquellos días» (3,1).

Estas observaciones inclinarían a no atribuir gran valor a expresiones como «mientras les hablaba» (9,18), «apenas habían salido, cuando...» (9,32). Por el contrario, algunos indicios serían favorables a una distribución cronológica de conjunto. El ministerio de Juan (3,1) y la intervención de Herodes (14,1) indican cambios en la existencia de Jesús. Además, las dos únicas veces que se dice «desde entonces» (4,17 y 16,21) parecen marcar dos períodos en la enseñanza de Jesús. Esto merece nuestra confianza.

2) Las suturas *topográficas* son valederas en su generalidad cuando no entran en conflicto con los datos de los otros evangelios: Nazaret, Cafarnaúm, Tiro y Sidón, Gerasa, Cesarea de Filipo, Magadán, la desconocida, Galilea y Perea, Jericó y Jerusalén son otras tantas indicaciones que hay que examinar. Están agrupadas, notémoslo, sobre todo en tres grandes secciones: 8,1-9,34; 14,1-16,20; 21,1-27,66. A pesar de todo, son bastante vagas y no sirven más que las suturas cronológicas para autorizar el establecimiento de un itinerario detallado de Jesús.

En cuanto a las indicaciones más limitadas, que reflejan sin duda recuerdos esfumados, éstas deben ayudar a localizar el re-

lato que sigue: «a lo largo del mar de Galilea», «subir» y «descender de la montaña», «de camino», «en la casa» o fuera, «en barca»; sin embargo, no pueden apoyar la construcción topográfica que requiere una biografía moderna. Los primeros cristianos ignoraban esta preocupación; ellos tenían otra: situar en el espacio y en el tiempo, vagamente, sin duda, pero realmente, los menores relatos. Así vemos a Jesús sentarse «en la montaña» (5,1; 15,29), «a la orilla del mar» (13,1), «en una barca» (13,2), «en el monte de los Olivos» (24,3). O también se dice de Jesús que ve (5,1; 8,18; 9,22.23.36; 21,19), que sale (13,1; 14,14; 15,21; 24,1), que se marcha «de allí» (4,21; 9,9.27; 11,1; 12,9.15; 13,53; 14,13; 15,21.29; 19,15). La multiplicidad y la trivialidad de estas notaciones indican su sentido; poner al lector en presencia de una existencia concreta y no de una colección de cuadros, de una aglomeración de ejemplos para ilustrar una doctrina. Se trata ante todo de una vida real.

3) Las transiciones *explicativas* están ordinariamente subordinadas a un interés doctrinal, pero reflejan sin duda también una relación de causa a efecto, aunque no siempre clara. Así parece existir una conexión entre los «retiros» de Jesús y las amenazas que pesaron sobre él con ocasión de Juan o de los ataques de los fariseos. En cambio, ciertas expresiones parecen menos significativas. «Viendo las turbas» sugiere, en 5,1, que Jesús se separa de ellas para instruir a sus discípulos, siendo así que estas mismas turbas parecen haber oído su enseñanza, puesto que en 7,28 se quedan maravilladas. Otra vez (8,18) la misma fórmula manifiesta un deseo de soledad. Así pues, sólo el contexto y la comparación con los otros dos sinópticos permiten apreciar el valor de estas transiciones.

Procedimientos de estilo semítico

Estos procedimientos son numerosos y ayudan a comprender cómo está compuesto Mateo.

1) Las *palabras nexo* ayudan a retener con la memoria una serie de sentencias que no están asociadas por su contenido. Th. Soiron fue uno de los primeros que estudió sistemáticamente este fenómeno [1]. Así en 18,4 se habla de empequeñecerse como «ese

pequeño»; en 18,5 de acoger a «un niño pequeño como ése»; en 18,6 de evitar el escándalo «de estos pequeños». Estas solas palabras unen sentencias seguramente de diverso origen. Con frecuencia, detrás de estas palabras nexo, diferentes en griego, se presiente una misma palabra aramea [2]. Las reconstituciones ingeniosas y verosímiles que se han propuesto, no excluyen, sin embargo, toda duda sobre el particular. Así la luz del mundo que han de ser los discípulos (5,14) atrae, sin duda, el término afín de «lámpara», si bien el pensamiento se ha deslizado: en 5,14 se trata de la predicación, y en 5,15 del comportamiento moral. Así pues, más que del mismo tema se trata de los mismos términos. Pero ¿cuáles son éstos?

2) Son frecuentes las *agrupaciones numéricas* que, si a veces tienen un significado simbólico, parecen destinadas sobre todo a facilitar el juego de la memoria. Mateo cuenta tres veces catorce antepasados de Jesús (1,17); hay 7 peticiones del padrenuestro, 7 parábolas, 7 *Vae* contra los fariseos, 7 demonios que vuelven al ataque (Mt 12,45 = Lc 11,26), 7 panes y 7 cestos (Mt 15,34. 36.37; 16,10 = Mc 8,5.6.8.20), un perdón que ha de otorgarse no sólo 7 veces, sino 70 veces 7 (18,22). La existencia de cifras semejantes en Mc y Lc sugiere que la tradición común, y no sólo Mt, había retenido estas cifras (así la mujer con 7 maridos, Mt 22,25.26.28 par.) y estas agrupaciones; buena parte de ellas pueden remontarse a Jesús mismo. También la cifra 3 es privilegiada y agrupa así: las tentaciones; la limosna, la oración y el ayuno; la menta, el hinojo y el comino; la justicia, la misericordia y la buena fe; las oraciones en Getsemaní. Finalmente Mt tiene una propensión especial a la cifra 2: endemoniados, ciegos, vocaciones, falsos testigos, y al plural de categoría: «estas piedras» (4,3), «cosas buenas» (7,11).

3) Las *inclusiones* consisten en reproducir al final de un relato o de una sentencia una palabra, una fórmula típica que recuerda el comienzo y «encierra» el todo en una unidad sólida. Así en 6,19 «tesoros» y 6,21 «tesoro», en 7,16 y 7,20 «por sus frutos los conoceréis». Sirven asimismo para encuadrar un episodio, procedimiento de que gusta muy poco Lc en comparación con Mt, y que fácilmente descuida Marcos. En 16,6 Jesús dice: «Guardaos de la levadura...»; en 16,12, Mt concluye: «Entonces comprendieron que no les había dicho que se guardaran de la

levadura...», inclusión que ignora Mc en el pasaje paralelo (Mc 8,15-21). Sólo Mt 18,1-4 encuadra el tema del «más pequeño en el reino de los cielos». Véase también Mt 13,39.45; 15,2.20; 18, 10.14; 19,13.15; 19,30; 20,16, donde sólo Mt presenta la inclusión. Marcos la ofrece también en paralelo con Mt 9,14.15; 12,2.8; 19,3.8; 21,23.27.

4) El *paralelismo sinónimo o antitético* puede ser considerado como un rasgo semítico cuando, a diferencia del uso griego, se presenta sin variación notable, sin verdadero progreso del pensamiento. Así Lc se arregla para variar su estilo. La cosa es clara en el final del discurso inaugural de Jesús, donde, a diferencia de Lc, Mt 7,24-27, presenta un paralelismo riguroso. Lucas lo destruyó porque al oído griego no agrada la mera antítesis, sobre todo verbal.

El paralelismo puede organizarse en forma de quiasmo:

Quien quiera poner a salvo su vida (A), la perderá (B),
Pero quien pierda su vida por mí (B'), la encontrará (A') (16,25).

Una organización más compleja podría descubrirse en 13,53-58. El primer versículo y el último encuadran el relato. Los elementos están agrupados en el interior de esta manera: ABC/D/C'B'A': «en su patria», «¿de dónde es éste?», «¿acaso?» / «¿acaso?» / «¿acaso?», «¿de dónde es éste?», «en su patria» [3].

5) La *repetición de las mismas fórmulas*, de que Mc ofrece sólo tres casos (Mc 4,2 = 12,38; 6,20 = 12,37; 9,6 = 14,40) y Lc dos más ciertas (Lc 2,14 = 19,38; 16,8 = 20,34), se presenta unas quince veces en Mt, ignoradas en los textos paralelos de Mc o de Lc. El evangelista tiene esta costumbre, sin duda por razón de la indigencia semítica de su estilo. Uno va a Jesús y se postra delante de él (8,2 = 9,18), «conociendo» Jesús «sus sentimientos» (9,4 = 12,25). Véase también 4,12 = 14,13; 4,17 = 16,21; 7,28 = 22,33; 14,21 = 15,38.

Las mismas fórmulas se reiteran también en boca de Jesús: «en las tinieblas exteriores» (8,12; 22,13; 25,30), «allí habrá llanto y crujir de dientes» (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30), fórmulas que se hallan tanto en los pasajes comunes a Mt, Mc y Lc, como en los que son comunes a Mateo y Lucas. Véase todavía: 5,17 = 7,12 = 22,40 + 11,23; 7,21 = 12,50; 5,17 = 10,34; 10,6 =

15,24; 10,17 = 23,34... Un fenómeno más curioso: la misma fórmula puede hallarse en bocas diferentes. Así Juan y Jesús anuncian que «el reino de los cielos está próximo» (3,2 y 4,17); ambos fulminan contra la «raza de víboras» (3,7 y 12,34 = 23,33).

No es fácil dar una explicación satisfactoria de este hábito literario. Algunos lo atribuyen a la existencia de *duplicados* (5, 29s = 18,8s; 10,38s = 16,24s; 17,20 = 21,21)[4].

6) El *ritmo del estilo* (¿el de Jesús?) está ordinariamente mejor conservado en Mt que en Mc o Lucas. La disposición estrófica de las bienaventuranzas (5,3-10), con la inclusión de «reino de los cielos» (5,3.10) e igual final (5,6.10) en una y otra estrofa, es buen ejemplo de ello. El discurso sobre Beelzebul (12,22-32) es todavía más típico; difícilmente se explica cómo Mt hubiera podido componerlo partiendo de Mc y de la fuente de Lucas.

La estructura temática

Mt tiene propensión a agrupar las sentencias y los relatos conforme a la analogía de temas que presentan. A diferencia de Mc e incluso de Lc, destaca en el arte de la composición literaria.

1) Los *discursos mayores* del evangelio llevan siempre como estribillo una misma fórmula: «Y sucedió, cuando Jesús acabó estos discursos...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Fórmula escogida sin duda intencionadamente para poner de relieve los cinco pilares en que se apoya la doctrina del Maestro: el sermón de la montaña (5-7), las consignas de misión (10), el discurso en parábolas (13), las lecciones sobre la vida en comunidad (18), el discurso escatológico (24-25).

En el interior de estos discursos aparece claramente la composición por temas. Así, en el primero, tal o cual antítesis que caracteriza la nueva justicia se ve acompañada de una o varias sentencias análogas al asunto tratado. La antítesis sobre el homicidio termina en 5,24 (quizá ya en el v. 22*a*); la sentencia sobre la reconciliación con el adversario, que parece haber tenido primitivamente un significado escatológico (conservado en Lc 12, 58s), pareció que debía apoyar felizmente la enseñanza sobre la actitud con el prójimo. La antítesis sobre el adulterio es perfecta en 5,28; mas la palabra «mirar» atrajo la palabra «ojo» y así

el tema del escándalo viene a completar en cuanto al fondo la enseñanza de la antítesis. Todavía más: la antítesis que la sigue (5,31s), aunque formalmente diferente de las otras, parece también añadida a causa de la afinidad del asunto.

De la misma manera 10,17-42 parece haber sido añadido a un fondo primitivo constituido por 10,5-16, al que se impuso un prefacio (10,1-4). Las mismas consideraciones se pueden hacer acerca del discurso sobre Beelzebul, al que se añadió 12,33-37 y quizá 12,38-45. El capítulo de las parábolas presenta un doble final (13,34.53). Las reflexiones a propósito de quién es el mayor en el reino de los cielos (18,1-4) se amplían y se convierten en verdaderas lecciones sobre la vida en comunidad (18,1-35). El discurso contra los fariseos y los escribas comprende trozos de diversos orígenes (23); finalmente, al discurso escatológico propiamente dicho (24) vienen a añadirse las parábolas del cap. 25.

Estas magníficas composiciones convierten el evangelio de Mt en el evangelio doctrinal por excelencia y justifican en parte la preferencia de que fue objeto durante los primeros siglos.

2) Los *relatos* reflejan el mismo procedimiento de composición. Así, parece ser que la fuente de los cap. 8,1-9,34 fue una agrupación más antigua, 8,1-16(17[?]), a la que vinieron a añadirse otras dos series de milagros (8,23-9,8 y 9,18-34). Los tres anuncios de la suerte del Hijo del hombre (16,21; 17,22s; 20, 17-19) van seguidos de un episodio y de una enseñanza a los discípulos (16,22-28; 17,24-18,4; 20,20-28); ahora bien, la segunda secuencia obtiene una doble ampliación: el discurso eclesiástico (18,5-35) y una especie de sermón de la montaña para uso de los discípulos, compuesta a base de diversos relatos (19,1-20,16).

3) Otra característica de Mt es la *compilación:* no se contenta con yuxtaponer sentencias y relatos, sino que los encaja. Así, en el relato de la curación del siervo del centurión (8,5-13) inserta una sentencia sobre el festín en el reino de los cielos, que Lc refiere, no en 7,1-10, sino en otro lugar, en 13,28s; esta sentencia, si se atiende a la economía del evangelio, parece haber sido anticipada por razón de la afinidad del asunto: gracias a ella, este episodio se convierte en la historia del paganismo que acude a Jesús. De aquí no se debe concluir inmediatamente que esta inserción sea debida a Mt, pues pudo muy bien existir en

la agrupación anterior que va de 8,1 a 8,16s. Véase también 12,1-8 y 12,9-14.

El género literario de los relatos

Brevedad de los relatos

Según la opinión común de los críticos, los discursos representan en su mayoría composiciones hechas por Mt a base de un fondo primitivo. Los relatos, en cambio, son diversamente interpretados. Con frecuencia se consideran como abreviaciones de los largos relatos de Marcos. De hecho, están caracterizados por la brevedad, pero esta particularidad debe ser apreciada correctamente.

No basta notar cuántas palabras de menos hay en Mt con relación a Mc o a Lc; así el relato de la curación del paralítico comprendería 126 palabras en Mt, 196 en Mc y 212 en Lc; el de Gádara, 136 palabras en Mt, 325 en Mc y 293 en Lc. No basta tampoco notar en Mt la ausencia de nombres propios, de notas pintorescas (el cabezal sobre el que dormía Jesús, el dinero gastado en vano por la hemorroísa, el color verde de la hierba en la escena de la multiplicación de los panes, etc.), la ausencia de intermediarios (en los episodios del centurión, de Herodías...), el poco cuidado por justificar ciertas observaciones que Mc no deja de explicar (así, «viendo su fe» 9,2), el estilo poco visual de Mt (el aoristo en lugar del presente narrativo de Mc), etc.

Todas estas observaciones tienen su fundamento; con todo, no permiten tratar a Mt como un subproducto de Mc ni atribuirle supresiones realizadas intencionadamente sobre un texto más largo parecido al de Marcos.

Estilo hierático

Los relatos deben ser examinados en sí mismos, en su estilo hierático. Es incumbencia de una sana exégesis. Veamos un ejemplo, la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15 = Mc 1,29-31 = Lc 4,38-39). El hallarse despojado de todo lo que es anec-

dótico y accesorio, confiere a este relato un movimiento algo solemne, «eclesiástico». Se trata de Pedro, jefe de la Iglesia (no solamente de Simón), no se atiende a los acompañantes Andrés y Santiago, y ni siquiera a la intercesión de los discípulos. Jesús se halla solo frente a la que está acostada, como muerta; la toma de la mano, desaparece la fiebre, la doliente «se levanta» y «le sirve», a él, a Jesús sólo. La Iglesia primitiva, al leer este episodio, percibía, sin duda alguna, como una anticipación simbólica de la resurrección del cristiano que sirve a Jesucristo [5]. De todos modos, sea cual fuere el origen de esta hechura literaria, resulta que este género de relatos parece ser obra de un medio de «estilo oral», más que fruto de la actividad literaria de un escritor. El evangelista, que se muestra en la composición de los conjuntos, apenas hace sentir su presencia en estas pequeñas unidades. Esto lo puntualizaremos a propósito de las fuentes de los evangelios sinópticos.

Interés por la claridad

Otro aspecto del estilo de Mt es su habitual claridad en la composición y disposición de los hechos. Es instructiva la comparación con los pasajes paralelos de Mc, no ciertamente para otorgar al uno o al otro un premio de composición o de veracidad, sino para mejor apreciar la originalidad de Mateo. Las frases de Mt, comparadas con las de Mc, son habitualmente menos violentas, menos semitizantes (comp. Mt 21,24 y Mc 11,29), más explícitas, están mejor ligadas entre sí con partículas variadas y no con el inevitable καί. Los relatos están mejor conducidos. Lagrange dijo muy bien que, comparado con Mc, Mt «es tan superior por la nitidez de la composición como es inferior por la vida» [6]. Así, la presentación del precursor no comienza con un paréntesis como en Mc, sino de la manera más natural (Mt 3,1-6); Zebedeo es mencionado desde el comienzo del relato de llamamiento de los primeros discípulos (4,21), mientras que en Mc no se da uno cuenta de su presencia hasta el momento de abandonarlo (Mc 1,20).

No obstante, Lagrange cita también lealmente algunos pasajes en que Mt es más oscuro que Marcos. En un conjunto en que

Mt expone muy claramente la réplica de Jesús a los fariseos indignados de ver a los discípulos comer sin lavarse las manos (Mt 15,3-9; cf. Mc 7,6-13), la formulación de Mt 15,5s es mucho más oscura que la de Mc 7,11s. Igualmente, Mc 6,30 es el único que justifica la presencia de los discípulos en la multiplicación de los panes. Hay otros casos [7] que no permiten contentarse con una explicación demasiado simplista del fenómeno precedente, a saber, que Mt habría puesto siempre empeño en esclarecer a Mc. Volveremos a tratar de la cuestión a propósito del hecho sinóptico [8].

Plan del primer evangelio

Planes sobre base geográfica

No pocos planes se han propuesto. Los planes sobre base geográfica (así J. Schmid, E. Osty) coinciden poco más o menos con el nuestro, pero un marco puramente geográfico, calcado sobre el que se cree descubrir en Mc, parece vacío y no hace sentir la riqueza del evangelio. En cambio, si tenemos en cuenta las suturas de Mt, el plan geográfico se convierte en un plan dinámico y dramático.

Plan articulado en cinco discursos

Otros autores (Vaganay, *Bible de Jérusalem)* establecen el plan según los cinco discursos. Ya hemos señalado antes [9] las cláusulas que marcan el compás de estos discursos. El hecho es evidente: estas cinco masas bien manifiestas forman como cinco pilares de la obra. ¿Se sigue de ahí que Mt determinara según ellos la arquitectura de su obra? En tal caso habría que mostrar una estrecha correspondencia entre los discursos y las secciones narrativas: éstas deberían haber sido elaboradas por el evangelista en función de los discursos, a cuyos temas servirían de ilustración y de preparación.

Ahora bien, como lo reconocen incluso los partidarios de este plan, no es fácil probar tal correspondencia sino en los cap. 11-12

y 13. En cuanto al primer tomito (3-4 y 5-7), la cosa no parece clara; en cuanto al cuarto (14-17 y 18), los relatos no ilustran muy de cerca el tema del discurso; en cuanto al quinto (19-23 y 24-25), la agrupación de los hechos no parece sistemática en vista de la escatología; además, las conexiones establecidas a veces entre las secciones del segundo tomito (8-9 y 10) pueden parecer artificiales. Únicamente queda la correspondencia innegable entre las dos partes del segundo tomito (11-12 y 13), pero cabe preguntarse si los cap. 11-12 merecen el título de «sección relato», puesto que forman una sucesión de discursos apenas situados en el espacio y en el tiempo.

Si es así y todavía podrían suscitarse otras muchas dificultades, ¿no constituye un paralogismo razonar desde el punto de vista de la forma tratándose de los discursos (sus cláusulas) y desde el punto de vista del contenido tratándose de los relatos? Finalmente, esta construcción tiende a velar la naturaleza dramática del evangelio, reduciéndolo a ser una doctrina ilustrada con ejemplos, siendo así que relata ante todo una existencia con alcance doctrinal.

Plan que proponemos

Consideraciones literarias nos han permitido elaborar el plan que vamos a exponer para el cual hemos utilizado las fuentes subyacentes, y sobre todo las agrupaciones, las suturas, los cambios de perspectiva.

Unas veces las secciones están introducidas por sumarios (4, 12-17; 4,23-25; 9,35; 11,1); otras veces los sumarios interpretan o generalizan agrupaciones de relatos (8,16; 11,20; 12,15-21; 14,34-36; 15,29-31); a veces se agrupan los *logia*, otras veces los milagros; en unos casos dominan las notaciones geográficas (8,1-9,34; 14,1-16,20; 20,29-28,20) o quedan esfumadas (11,1-12,50; 16,21-20,28), en otros casos cambia el auditorio: las turbas principalmente (8,1-9,34), los enemigos principalmente (11,1-12,50; 21,23-23,39), las turbas y los discípulos (13), los discípulos principalmente (14,1-20,34; 24,1-25,46).

En fin, uno de los elementos más importantes para la determinación del plan es el papel que desempeña Juan el precursor:

se le menciona en cabeza de las dos grandes partes que anuncia respectivamente con su predicación (3,1-17) y con su muerte (14, 1-12), es interpretado en 11,2-19 y 17,12, y se le vuelve a poner de relieve en 21,23-27.

Cubren el conjunto los encadenamientos, las reiteraciones, los anuncios; así, debe enlazarse 12,15-21 con 3,13-17; 11,1-12,50 con 8,1-9,34; los tres retiros de Jesús (14,13; 15,21; 16,4) con 12,15-21 [10]. Aun cuando siempre se pueden y deben aportar matices de detalle, parece que el plan que damos a continuación responde al que tuvo presente Mateo.

Prólogo (1-2)

Presentación de Jesús, el Emmanuel, el salvador de Israel: su genealogía (1,1-17), cómo José lo acogió en su linaje, así como a su madre, la virgen María (1,18-25).

Adorado por los magos (2,1-12), *Jesús es desechado por los judíos:* Herodes le hace huir a Egipto (2,13-15) y ejecuta la matanza de los inocentes (2,16-18). Luego regresa Jesús y se establece en Nazaret (2, 19-23).

EL PUEBLO JUDÍO SE NIEGA A CREER EN JESÚS (3-13)

Introducción (3,1-4,11). Tríptico que muestra a Juan Bautista predicando (3,1-12), a Jesús que se hace bautizar y es glorificado desde el cielo (3,13-17), Jesús vencedor de Satán (4,1-11).

JESÚS, TODOPODEROSO EN OBRAS Y EN PALABRAS (4,12-9,34)

Introducción (4,12-25). Habiendo sido arrestado Juan, Jesús se retira a Galilea, luego abandona a Nazaret para dirigirse a Cafarnaúm e inaugura su predicación (4,12-17); agrupa en torno a sí a cuatro discípulos (4,18-22). Un *sumario* muestra el éxito de Jesús e introduce los capítulos siguientes (4,23-25); un sumario análogo precederá a cada sección.

El sermón de la montaña (5-7)

Exordio que comprende las bienaventuranzas (5,3-12) y exhortaciones (5,13-16); *tres partes:* la perfección nueva (5,17-48), las exigencias superiores del reino (6,1-34), avisos y exhortaciones (7,1-27). Auditorio: los discípulos (5,1s), luego las turbas (7,27s).

Una gira triunfal (8-9)

El interés va dirigido a los lugares y a las turbas; la oposición a Jesús es velada.

Un primer grupo de milagros (8,1-17) concierne al sacerdote judío (8,1-4), al pagano (8,5-13), a los discípulos (8,14-15), a todos (8,16); se explican, por Isaías, como signos de la redención operada por Jesús (8,17).

Un segundo grupo de milagros (8,18-9,17) está encuadrado por los llamamientos de Jesús (8,18-22; 9,9): Jesús manda al mar (8,23-27), a los posesos (8,28-34), a los pecados (9,1-8), lo que suscita reacciones variadas en los discípulos, los demonios, los escribas. Como final, el esposo dice la novedad de su mensaje de salud de los pecadores (9,10-17).

Un grupo complementario de milagros (9,18-34) prepara de lejos la respuesta de Jesús a los enviados de Juan (11,2-5): relato de una resurrección, de la curación de un ciego y de un mudo. La división de los asistentes anuncia el cap. 12.

LOS DISCÍPULOS, ENVIADOS POR EL MAESTRO (9,35-10,42)

Después de un *sumario* que recuerda la sección precedente (9,35) y una *introducción* que sitúa el discurso (9,36-38), Jesús da poder a los doce discípulos (10,1). Las *consignas* propiamente dichas (10,5-16) van precedidas de una *lista* de los doce «apóstoles» (10,2-4) y seguidas de *complementos* sobre la relación entre los discípulos y su Maestro en la persecución (10,17-42).

LA OPCIÓN POR Y CONTRA JESÚS (11,1-13,52)

Un *sumario* (11,1) enlaza esta sección con las dos precedentes, mostrando la perseverancia de Jesús en enseñar (cf. 4,23-25 y 9,35).

Discernimiento según las obras de Jesús (11-12)

Estos capítulos forman un todo (11,24 y 12,38-42; 11,25-30 y 12,46-50).

Juicio sobre los acontecimientos anteriores (11,2-30). Dos discursos (11, 2-19 y 11,21-24) unidos y explicados por una transición que expresa la intención del evangelista (11,20): así, a pesar de sus milagros, Jesús no ha podido convertir a Israel. Jesús manifiesta entonces el designio de Dios, oculto tras estos acontecimiento, y revela el misterio de la fe (11,25-30).

Juicio sobre las disposiciones interiores (12,1-50). Dos episodios (escenas de sábado: 12,1-14; exorcismo seguido de la controversia sobre Beelzebul: 12,22-45) justificados por un intermedio, tiempo de respiro en que se ve a Jesús emprender la retirada como el siervo de Dios (12,15-21). En un epílogo muestra Jesús cuál es el resto, su verdadera familia (12, 46-50).

Discernimiento por la enseñanza en parábolas (13,1-52)

Ya no hay enemigos; sólo las turbas y los discípulos; este discernimiento trae consigo una doble enseñanza. Dos agrupaciones mayores (13,3-23 y 13,24-43), cada una de las cuales comprende una o varias parábolas (13,3-9 y 13,24-33), una petición de explicación (13,10-17 y 13,34-36) y una

explicación (13,18-23 y 13,37-43). Después de algunas parábolas complementarias (13,44-50), los discípulos que han comprendido son declarados iniciados (13,51-52).

Conclusión. Al comienzo de la primera parte (4,12), Jesús abandonaba Nazaret; al fin de ella, regresa. Tentativa que tiene por remate el escándalo (13,53-58).

LA PASIÓN Y LA GLORIA (14-28)

HACIA JERUSALÉN: PASIÓN Y GLORIA (14,1-16,20)

Jesús se retira y va a fundar su Iglesia (14,1-16,20)

El interés va dirigido a los lugares y sólo a los discípulos.

Primer movimiento de retirada y primera multiplicación de los panes (14,1-36). Herodes determina a Jesús a partir; la decapitación de Juan anuncia la suerte de Jesús (14,1-12). Dos milagros (14,13-21 y 14,22-33) y un sumario de milagros (14,34-36) tienden a confirmar la fe de los discípulos.

Segundo movimiento de retirada y segunda multiplicación de los panes (15,1-39). Una controversia con los fariseos da a Jesús ocasión de enseñar a sus discípulos y de retirarse nuevamente (15,1-20). En sentido inverso al de la primera vez, un milagro (15,21-28), un sumario de milagros (15, 29-31), luego la multiplicación de los panes (15,32-39). Todo tiene lugar fuera de Israel.

Tercer movimiento de retirada y lección sobre los panes (16,1-12). Jesús deja allí plantados a los enemigos que lo provocan (16,1-4) y recapitula para los discípulos el sentido de los acontecimientos (16,5-12).

Como final: la confesión de Pedro y el anuncio de la Iglesia (16,13-20). Al término de esta retirada, la Iglesia aparece como el resultado de un arrancarse de Israel, de un paso a los gentiles.

Jesús sube a Jerusalén e instruye a su Iglesia (16,21-20,28)

Una vez más el interés se centra en los discípulos, pero no en los lugares: el movimiento de Jesús es doctrinal.

Primera secuencia de enseñanzas (16,21-17,21). El primer anuncio de la pasión y de la resurrección (16,21; cf. 4,17) origina la incomprensión de Pedro (16,22-23), y suscita una primera enseñanza sobre la necesidad de padecer con Jesús para participar en su gloria (16,24-28). La transfiguración gloriosa (17,1-8) y el anuncio de la suerte del Hijo del hombre, semejante a la de Juan (17,9-13; cf. 14,1-12), confirman estas enseñanzas; la curación del epiléptico enseña la fe (17,14-21).

Segunda secuencia de enseñanzas (17,22-20,16). El segundo anuncio de la pasión y de la resurrección (17,22-23) va seguido de un intermedio con Pedro sobre el tributo al templo (17,24-27) y de una segunda enseñanza: «el mayor debe servir» (18,1-4); siguen luego dos ampliaciones: prescripciones para uso de la Iglesia (18,5-35) y una especie de discurso sobre la inversión de los valores, sólo para uso de los discípulos (matrimonio y

virginidad, los niños, el despego de las riquezas, la gracia que todo lo da: 19,1-20,16).

Tercera secuencia de enseñanzas (20,17-28). El tercer anuncio de la pasión y de la resurrección, más detallado (20,17-19), va seguido del episodio sobre la incomprensión de los hijos de Zebedeo (20,20-23) y de una última enseñanza sobre el servicio y el sacrificio (20,24-28).

Conclusión transición. Un episodio en que se vuelve a la topografía: Jesús es reconocido como Hijo de David por los ciegos que ven a pesar de su ceguera, y siguen a Jesús (20,29-34).

EN JERUSALÉN: LA PASIÓN Y LA GLORIA (21-28)

En adelante, el interés se dirige a los lugares y a los enemigos.

Introducción (21,1-22). Entrada del Hijo de David, que toma posesión del templo. Gesto simbólico de la higuera desecada, con objeto de confirmar la fe de sus discípulos.

Enfrentamiento de Jesús y sus enemigos (21,23-23,39).

Estos acontecimientos tienen lugar en un solo día y en un solo lugar, el templo. A los jefes, que exigen a Jesús la justificación de los acontecimientos precedentes, responde Jesús apelando primero a Juan (21,23-27), luego pasa al ataque en tres parábolas que muestran el designio de Dios (21,28-22,14). Los fariseos atacan por tres veces, con los herodianos, con los saduceos, y luego abiertamente; pero Jesús los deja sin palabra (22, 15-46). Jesús corona su victoria denunciando la hipocresía de los escribas y de los fariseos (23,1-36) y dirigiendo una última mirada a la ciudad que va a abandonar hasta el fin de los tiempos (23,37-39).

Juicio (24,1-27,66)

El mundo es juzgado por Jesús en el discurso escatológico (24-1-25,46).

Después de la profecía de la destrucción del templo (24,1-3), viene el discurso propiamente dicho (24,4-36), luego consignas de vigilancia por medio de tres parábolas (24,37-25,13) y la descripción del juicio final (25,31-46).

Jesús es juzgado por los hombres: su pasión (26-27).

Introducción: el complot, la unción de Betania, que pone en el centro del drama la traición de Judas (26,1-16).

En secreto: preparación «sacramental» del sacrificio; la oración en Getsemaní (26,17-46).

En público: Jesús es detenido (26,47-56), condenado como Mesías por los judíos (26,57-75) y como rey de los judíos por Pilato (27,1-31); crucificado, muere (27,32-56) y es sepultado (27,57-66).

Epílogo: (28,1-20). El juicio de Dios o la resurrección. Jesús aparece en Galilea y da a sus discípulos una misión para el mundo entero.

El análisis detallado que precede muestra que es posible descubrir en Mt una *economía* de la revelación. El evangelio refiere un drama: Jesús exigía a su pueblo una adhesión sin reserva a su persona, proclamaba la admisión de los gentiles en el reino de los cielos. Este encuentro hubiera debido ser la realización cumplida del pueblo de Dios; a consecuencia de la negativa de Israel, tal encuentro se convirtió en separación, arrancamiento. Según el designio de Dios, la Iglesia es ahora el verdadero pueblo de Dios, Israel.

II

PERSPECTIVA DOCTRINAL

Es frecuente que un autor exprese su intención al principio o al fin de su obra. Mateo indica claramente su propósito cuando nos hace oír las últimas palabras del resucitado a los once (Mt 28,18-20). En este «manifiesto» se distingue, junto al tema mayor que concierne a Cristo[11], el otro gran tema mateano, el de la Iglesia, el Israel verdadero (21,43); en efecto, todos los pueblos están llamados a ser discípulos de Jesús mediante el bautismo y la adhesión a las enseñanzas de Jesús de Nazaret[12]. Para volver a encontrar la perspectiva de Mt ante Jesús de Nazaret, convertido en Señor, conviene esbozar el sentido mateano de la historia de los hombres que es, ante todo, la historia del reino de los cielos.

El reino de los cielos

Mateo ha elevado, efectivamente, a categoría teológica la expresión de «reino». Se refiere, en un sentido absoluto, a «la palabra del reino» (13,19), o a los «misterios del reino» (13,11). A partir de aquí, la expresión aparece con frecuencia en su pluma (51 veces, contra 14 en Mc y 34 en Lc); ha conservado el giro «reino de los cielos», que tal vez se remonte hasta el mismo Jesús, pero que desapareció rápidamente del lenguaje cristiano:

demasiado complicada para ser bien entendida, fue sustituida por lo que indica: Iglesia, vida eterna, cielo. De aquí dimana la dificultad para precisar su sentido, esencialmente fluido.

La palabra *malkuta:* «reino», puede significar, efectivamente, bien la autoridad ejercida por un rey, o bien su imperio, reconocido y aceptado, o bien la duración de este reinado o el territorio sobre el que se ejerce su imperio [13]. En torno a estos dos polos, *temporal* y *espacial*, gira la noción de reino de los cielos. Las interpretaciones dosifican de manera diferente los dos elementos.

El reino: realidad futura y realidad presente

Buen número de críticos, entre los cuales Lagrange y Bonsirven, ven en la teología del Antiguo Testamento y en el uso rabínico el medio a partir del cual habría forjado Jesús esta expresión. Ésta abarcaría *dos realidades distintas entre los judíos: la vida futura (reino de Dios) y la realidad presente instaurada por Jesucristo (reinado mesiánico).*

El reino del Padre (13,43; 25,34; 26,29), el contexto escatológico de ciertas sentencias (7,21), la relación estrecha con el pasado de Israel (8,11s), invitan a dar el sentido de reinado futuro a la expresión. Lagrange prosigue en esta dirección y cree leer este mismo sentido cuando el verbo unido a la palabra expresa un movimiento espacial: «entrar en» el lugar adonde uno es llamado (5,3.10.19; 8,11s) para tomar posesión de él (5,20; 7,21; 18,3; 19,23s).

Los otros textos, en que se trata no del hombre que va hacia el reino, sino del reino que viene, caracterizarían el *reinado mesiánico de Dios.* J. Bonsirven reduce todos los textos a la expresión «reino de Dios», y distingue «tres tiempos» del reinado: el reinado inaugurado por su venida, el reinado que se desarrollará en la tierra después de la resurrección, el reinado escatológico propiamente dicho. La existencia de estos tres tiempos socava los cimientos de las teorías extremas, según las cuales Jesús no habría hablado sino del reinado futuro (escatología consiguiente: A. Loisy, A. Schweitzer) o, viceversa, no habría hablado sino del reinado presente (escatología realizada: C.H. Dodd, F. Glasson).

Por muy válida que pueda ser esta distinción entre el pre-

sente y el futuro, no hace plena justicia a los datos mateanos. Es indudable que el reino se inscribe en la línea del tiempo, conoce un antes y un después; pero si es verdad que la naturaleza de esta historia no está determinada tanto por su evolución terrestre como por su origen y su final, ambos factores celestes, entonces es preferible apelar a la distinción entre los cielos y la tierra.

El reino: realidad celeste y realidad terrestre

Otros críticos, Zahn en particular, han puesto de relieve el medio apocalíptico del que dependería la expresión «reino de los cielos», medio representado por Daniel, los apócrifos y los escritos del judaísmo contemporáneo de Cristo. Sigue subsistiendo el carácter a la vez presente y futuro del reino, pero es su origen celeste —el reino de los cielos es el reino del Dios de los cielos— el que determina su naturaleza: existe en el cielo, se realiza en la tierra en imagen y por anticipación, y luego se consumará en el cielo. Esta *historia de las relaciones de Dios con la humanidad* toma, sin duda, su punto de partida en Israel, pero se cumple, según la profecía del Deuteroisaías, en Jesucristo.

Veamos cómo se presenta en Mateo. El reino de los cielos está muy cerca, está *a punto de llegar,* ya está aquí (3,2; 4,17; 10,7). De hecho, la expulsión de demonios, es un signo de que el reino de Dios ha llegado ya (12,28). Hay, pues, que decidirse al oír a Jesús anunciar la buena nueva del reino (4,23; 9,35; 10,7). Para entrar en él gozan de preferencia los pobres y los perseguidos (5,3.10); todos deben ser como niños (18,1.3.4; 19,14), observar hasta los mínimos preceptos (5,19), practicar una justicia superior a la de los escribas (5,20), hacer la voluntad del Padre celestial (7,21), obrar contra la violencia (11,12), hacerse, si es menester, eunuco (19,12) o renunciar a sus bienes (19,23s). ¿Cuál es, pues, *la realidad así proclamada?* Dios ha decidido llamar a todos los hombres a su viña (20,1): publicanos y prostitutas van por delante de los fariseos en el reino de Dios anunciado por Juan (21,31). El reino realiza, pues, el reinado de Dios: a los indignos que obstruyen el acceso a este reino de los cielos (23,13) les será quitado el esperado reino de Dios (21,43); los que son por derecho hijos del reino son expulsados de él (8,12),

mientras que los discípulos de Jesús son los verdaderos hijos del reino (13,38).

A ellos, en efecto, se dan y se revelan *los misterios del reino de los cielos* (13,11). Este reino, fuente de alegría para quien lo descubre al azar oculto en un campo, o después de largas búsquedas (13,44.45), modesto como un grano de mostaza, se convertirá en árbol magnífico (13,31.33); en él están mezclados trigo y cizaña (13,24-30.36-43), malos y buenos (22,10); pero el Hijo del hombre lo hará purificar por sus ángeles (13,41) cuando llegue la consumación (cf. 16,27; 24,34; 25,31): el reino del Hijo vendrá a ser entonces el reino del Padre (25,34; 26,29 y quizá 13,43).

Este reino no es simplemente terrestre (18,1-4; 20,21); *toma forma sobre la tierra.* Los discípulos tienen en él una función: proclamar el evangelio del reino, y no solamente dentro de las fronteras de Israel (cf. 10,23), sino a todas las naciones, al mundo entero (24,14; 26,13; 28,19). Cuando el Hijo del hombre se siente en su trono, en su primer advenimiento (16,28), los discípulos juzgarán, junto con él, a las doce tribus de Israel (19,28). Pedro posee las llaves de este reino (16,19).

El reino de los cielos designa, pues, una *realidad dinámica* que viene del cielo, se revela desde esta tierra a los discípulos y va tomando cuerpo, poco a poco, bajo la forma del verdadero Israel: la Iglesia. Sin embargo, ésta no cumple plenamente el reino antes del fin de los siglos. Por eso, pide sin cesar: «¡Que venga tu reino!» (6,10).

Los episodios propios de Mateo

El primer evangelio ofrece buen número de *pasajes de trascendencia eclesiástica,* ignorados por los otros evangelios [14]. Las sentencias que confieren a Pedro el poder de las llaves y que fundan sobre él la Iglesia (16,18s; 18,18), los episodios que muestran el puesto especial de Pedro, asociándolo estrechamente a Jesús: la marcha sobre las aguas (14,28-31), el pago del tributo debido al templo (17,24-27).

Manifiesta aún más claramente *la economía del reino* de los cielos. Tres grandes discursos marcan sus etapas. El sermón de

la montaña promulga oficialmente el reino, las parábolas revelan su misterio, el discurso escatológico anuncia su fin. El primer discurso halla un eco en las consignas dadas a los discípulos: la misión del cap. 10 extiende la promulgación hecha por Jesús en persona. Las reglas de vida del cap. 18 constituyen una comunidad de discípulos en torno a Jesús: esta comunidad es la Iglesia. Así el reino de Dios que en un principio se ofrecía exclusivamente en la persona de Jesús, ha venido a ser una realidad que ha tomado cuerpo y que tiene por nombre Iglesia.

La presentación eclesial

El primer evangelio refleja la vida de una comunidad. En él se reconocen sus preocupaciones eclesiásticas, hasta tal punto que se ha podido ver en él «la carta de una sociedad que se organiza para durar» (M. Goguel). Mateo, más todavía que Mc y que Lc, debe ser leído en la Iglesia, como visión actual de la fe dirigida a los acontecimientos del pasado. Esto se verifica a propósito de la presentación de Cristo, de los apóstoles y de la justicia cristiana.

1) *Jesucristo*

Si se compara con el retrato trazado por san Marcos, la presentación hierática de Jesucristo ofrecida por el primer evangelio parece menos viva, no tan bien «filmada», como diríamos hoy; aparece encajada en un aparato de citas proféticas, despojada, en una palabra, de esos rasgos que encantan al lector de Marcos.

Pero si esta presentación no se puede calificar de «bien vista», ciertamente merece el título de «bien vivida». K. Stendahl ha hablado de «la escuela de Mateo»; con más exactitud habría que decir «la Iglesia de Mateo», pues este evangelio no sólo está dominado por una preocupación catequética, sino que está habitado por una comunidad viviente, por una «liturgia», si se quita a esta palabra la resonancia ritual que algunos, como G.D. Kilpatrick, persisten en mantener.

Jesús y las Escrituras. El lector se ve constantemente interrumpido por las reflexiones del autor: «Así debía cumplirse el

oráculo profético...», que introduce una cita explícita de la Biblia. Estas notaciones en contrapunto, más que opiniones personales del evangelio o resúmenes de lo que sucede (v. gr.: 11,20), son la inserción de los acontecimientos del tiempo pasado en el designio de Dios. Es la Iglesia viviente que reflexiona, como lo refieren los Hechos de los Apóstoles, a la luz de la revelación hecha a los padres[15]. Estos calderones o floreos están destinados a justificar los acontecimientos referidos y, sin duda, a justificarlos apologéticamente contra las opiniones judías corrientes.

Jesús mismo practicaba este método de citas explícitas a propósito de Juan el precursor (Mt 11,20 = Lc 7,27), y Mc 1,2 reiteraba por su cuenta esta misma cita, mientras que Mt y Lc se contentaban al comienzo del evangelio con apelar a Isaías 40 (Mt 3,3 y paralelo). Igualmente, Jesús cita a Isaías contra el fariseísmo de los judíos (Mt 15,7-9 = Mc 7,6-7) y también, probablemente, a propósito de su obcecación (Mt 13,14-15). En este último pasaje, sólo Mt cita explícitamente. Lo mismo se puede decir de todos los textos siguientes: indicio de una intención neta por su parte.

Jesús nació de una virgen (1,22s), en Belén (2,5s); huyó a Egipto (2,15), fue ocasión de la matanza de los niños betlemitas (2,17s), vivió en Nazaret (2,23). De la misma manera que esta infancia peregrina, el comportamiento de Jesús es justificado por la Escritura. Jesús se establecerá en Cafarnaúm (y no en Jerusalén), en la Galilea de las naciones (4,14-16); como el siervo de Dios (y no como el juez anunciado por Juan), cargó con nuestros achaques curando a los enfermos (8,17) no disputando en las plazas públicas (12,17-21); predicó en parábolas y no abiertamente (13,35); entró en Jerusalén con modesta pompa (21,4s); fue detenido como malhechor (25,56), después de ser vendido por treinta siclos (27,9s).

Así pues, Jesús es sin duda alguna el Cristo que anuncian las Escrituras; erraron, pues, sus contemporáneos negándose a aceptar su mensaje. Se engañaban acerca de la personalidad auténtica del Mesías esperado. La historia de Jesús, iluminada así por la fe en las Escrituras, no es sencillamente un hecho inmergido en el pasado; hoy sigue siendo para el lector de Mt la cumbre de la historia del designio de Dios.

Los títulos de Jesús. De esta manera obtienen su plena significación dos títulos dados a Jesús con predilección por Mateo. Uno es *Jesús, el Cristo,* cuya genealogía refiere Mt (1,1.16.18), como también la primera enseñanza sobre la suerte del Hijo del hombre (16,21). Según el texto más verosímil, las turbas prefieren a un Jesús llamado Barrabás sobre Jesús llamado el Cristo (27, 16.17).

Es sobre todo el *Hijo de David:* mientras Mc y Lc sólo se fijan dos veces en este título, con ocasión del ciego de Jericó (Mt 20,30 y paralelos) y de la controversia sobre el Hijo de David (Mc 12,35 = Lc 20,41; cf. Mt 22,42), Mt muestra en Jesús al Hijo de David (1,1), acogido por José (1,20). Como el ciego de Jericó, los dos ciegos de Cafarnaúm (9,27) y la cananea (15,22) imploran al hijo de David; las turbas se preguntan si no lo será realmente (12,23) y lo aclaman como a tal a su entrada en Jerusalén (21,9-15).

Juntamente con esta presentación reflexiva de Jesús, hijo de David, Mesías que cumple las Escrituras, el primer evangelio informa con su fe viva la presentación directa de los acontecimientos. Desde luego, como en los otros evangelios, Jesús sorprende, seduce, arrastra o deja indiferente, escandaliza a sus contemporáneos; pero su persona es contemplada por Mt, mucho más que por Mc, con los ojos de la fe.

Así, mientras Mc se muestra reservado en la apelación de *Hijo de Dios,* Mt la evoca con frecuencia, no sólo en los textos paralelos a los de Mc (Mt 3,17; 8,29; 17,5; 26,63; 27,54), sino además en los textos siguientes: al regreso de Egipto (2,15), en la tentación (4,3.6 = Lc 4,3.9), cuando Jesús camina sobre las aguas (14,33), en la confesión de Pedro (16,16), durante la pasión (27,40.43). Hay que notar, sin embargo, que no la mantiene en boca de los endemoniados (Mc 3,11; 5,7).

El retrato de Jesús. Si Mt centra su interés en la confesión cristiana del Hijo de Dios, se comprende que con frecuencia detalles picantes o notaciones psicológicas sean sacrificados a la sobriedad de un estilo hierático. No hay, pues, que apreciar su valor con arreglo a una norma que Mc representaría idealmente; sin embargo, la comparación con este último sirve para mejor apreciar su propia tendencia [16].

Por lo que atañe a los sentimientos de Jesús, Mt refiere no pocos recuerdos de su compasión (9,36; 14,14; 15,32; 20,34) y de su violencia (23,1-36), pero no conoce los numerosos rasgos propios de Mc que describen, por ejemplo, la cólera de Jesús (Mc 1,41 [D]; 3,5), su irritación (Mc 1,43; 8,12; 10,14), su ternura (Mc 9,36; 10,16.21). Asimismo, Jesús hace a veces preguntas como un hombre corriente (Mt 8,26; 14,31; 16,8.15; 17,25; 19,17; 22,20...), pero son más bien reprensiones y constituyen excepciones en comparación con su frecuencia en Mc (Mc 5,9-30; 6,38; 8,12; 9,12.16.21.33; 10,3; 14,14).

Igualmente en Mt, Cristo aparece con una dignidad más firme. La importancia del culto actual atenúa la precisión de los recuerdos. Así, entre los suyos, Jesús, según Mc 6,5, no podía hacer ningún milagro, y según Mt 13,58 no hizo muchos. Quizá también la respuesta del joven rico perdió en Mt 19,17 la aspereza que tenía en Mc 10,18. Compárese también Mt 13,55 (Mc 6,3), Mt 15, 33 (Mc 8,4), Mt 26,17-19 (Mc 14,12-16), Mt 26,39 (Mc 14,36), Mt 26,61 (Mc 14,58), Mt 27,58 (Mc 15,45): según este último ejemplo, Mt designa el cadáver de Jesús con la palabra «cuerpo», mientras que llamaba al cadáver de Juan «restos» (14,12), término que Mc emplea las dos veces.

2) *Los apóstoles*

El primer evangelio presenta igualmente a la comunidad apostólica desde un ángulo admirativo, semejante al que manifiesta la comunidad primitiva (cf. Act 5,15; 19,12). Cierto que los discípulos no están a la altura de la enseñanza de Jesús, y el Maestro se impacienta a veces; pero si se compara con el vigor de las réplicas en Mc, es evidente que el recuerdo se ha atenuado (algo parecido a como el historiador de las Crónicas limpia al rey David de los defectos que narran sin reparo los libros de Samuel): ¿cómo se podría poner tacha en la dignidad sobrehumana de que están investidos desde los comienzos de la Iglesia?

Esta renuncia a lo anecdótico, que no quita nada al profundo valor histórico del testimonio eclesial, ayuda a delinear mejor la pedagogía de Jesús. Después de haber suscitado la cuestión fundamental concerniente a su persona (8,27), Jesús agrupa y for-

tifica a sus discípulos (14,1-16,20), les revela el misterio de la pasión y les enseña la ley del servicio fraterno (16,21-20,28). Les llama dulcemente la atención a causa de su torpeza para entender sus lecciones (16,8-11; cf. Mc 8,17-20), pero al fin acaban por comprender (16,12; no así en Mc 8,21). Asimismo tienen la inteligencia de las parábolas (13,51). Viendo a Jesús caminar sobre las aguas, reconocen en verdad al Hijo de Dios (14,33; no así en Mc 6,52); se afligen por la insistencia con que Jesús anuncia la pasión (17,23; en Mc 9,32 no comprenden). Compárense además Mt 8,26 (Mc 4,40) y Mt 13,16 (Mc 4,13).

La familiaridad de los discípulos con su Maestro queda atenuada: Mt 8,25 (Mc 4,38); 14,17 (Mc 6,37); 15,33 (Mc 8,4); igualmente sus imperfecciones: Mt 18,1 supone a Mc 9,33s. Finalmente, son elevados tan alto por Jesús mismo que son llamados profetas, sabios, escribas de la nueva ley (13,52; 23,34), y bajo la admiración de las turbas ante la «autoridad» y la «potestad» concedida a los hombres (es decir, a los apóstoles), se presiente aquella misma que ha sido conferida al Hijo del hombre (9,8, cf. 9,6).

3) *La justicia cristiana*[17]

El primer evangelio actualiza para los cristianos lo que Jesús dijo para sus contemporáneos. Insiste en la repercusión práctica de las sentencias de Jesús, hasta tal punto que las críticas dirigidas a los escribas y a los fariseos podrían, si se da el caso, convenir a los cristianos de la Iglesia viviente. Dicen y no hacen (23,3), responden que sí pero no ejecutan (21,28-32).

El sermón de la montaña parece haber adaptado en estilo sapiencial una predicación que originariamente fue profética. La presentación «social» que Lucas hace del discurso inaugural ayuda a ver mejor cómo Mt centra el mensaje en la justicia cristiana; ésta designa ora los bienes escatológicos otorgados por Dios, ora más bien —en razón del contexto global del primer evangelio— las buenas obras que hay que realizar para entrar en el reino de los cielos.

Ciertamente, malos y buenos se reúnen en la sala del festín, pero es indispensable el vestido de boda, so pena de verse arrojado a las tinieblas exteriores (22,11-13). La amenaza que se di-

rigía a los judíos, pesa igualmente sobre los cristianos. Así las parábolas sobre la fidelidad, sobre el deber de trabajar con arreglo a los talentos recibidos, vienen a sacudir la inercia que amenaza a toda sociedad organizada.

III

EL AUTOR Y EL LENGUAJE DEL PRIMER EVANGELIO

El primer evangelio, que no lleva firma, ha sido atribuido por la tradición al apóstol Mateo. Pero se trata de una atribución que debe examinarse más de cerca, porque apenas si cuenta con apoyos en la crítica interna del evangelio.

El testimonio de Papías

Ya hemos analizado antes [18] el valor de Papías como testigo. De hecho, ofrece un testimonio de difícil interpretación. Primero se refiere a Mc, y luego continúa: «Tal es el relato de Papías acerca de Marcos. Mateo puso por orden los *logia* en lengua hebrea, y cada uno los interpretó como pudo.»

Comúnmente se cree que Papías habla de los evangelios griegos conocidos en su tiempo, Mt y Mc. Parece preocuparle el carácter más o menos ordenado de los libros evangélicos, sea a propósito de Mc, cuyo desorden explica, o a propósito de Mateo, cuyo buen orden subraya. Además, Papías hace notar la existencia de una composición en hebreo (es decir, más probablemente en arameo, como en Jn 19,13.17; 20,15, donde las tres palabras citadas «en hebreo» son de hecho arameas), a no ser que la expresión signifique simplemente «al modo hebreo» [19], hecha por Mateo. Los críticos discrepan sobre el sentido de las palabras *logia* e *interpretó* y sobre el motivo que indujo a Papías a mencionar la obra del apóstol Mateo a propósito del evangelio actual.

1) *Logia* significa a primera vista «oráculos», «sentencias» (cf. la *Mišna; las Sentencias de los padres;* Pol 7,1; 2Clem 13,3). Sin embargo, la versión siríaca de Eusebio lo traduce *evangelio.* Para apoyar esta última interpretación, algunos autores (G. Kit-

tel, G.D. Kilpatrick) evocan el sentido que a veces tiene esta palabra en el Antiguo Testamento y que es sugerido aquí por el contexto. En la noticia acerca de Marcos, la palabra parece equivalente a «discursos y acciones», puesto que resume esta doble expresión algunas líneas más adelante. Significaría, pues, «evangelio». Papías afirmaría la existencia de un evangelio arameo compuesto por el apóstol Mateo.

Otros autores (L. Vaganay) prefieren mantener el sentido clásico de «sentencias». Para tener derecho a identificar *logia* de Mt con los «dichos y hechos» de la noticia sobre Marcos, sería necesario que las dos expresiones procedieran del mismo autor; ahora bien, la primera pertenece al comentario que hace Papías de la tradición de Juan sobre los «dichos y hechos del Señor» [20]. Por otra parte, es casi seguro que la noticia sobre Mateo viene de Papías. Como se sabe por otros conductos que Papías se interesaba más especialmente por las sentencias del Señor (escribió *Cinco libros de exégesis de los «logia» del Señor),* se sigue con bastante naturalidad que Papías se refiere no al evangelio, sino a las sentencias y a su agrupación por Mateo.

Según F. Schleiermacher (1832), Papías atestiguaría la existencia de una «colección de sentencias» compuesta por Mateo y subyacente al primer evangelio. Esta opinión es rechazada de ordinario por los críticos actuales, incluso por quienes, como Loisy, recusan el testimonio de Papías. Papías piensa sencillamente en la porción de la obra de Mateo que él había comentado [21]. Papías no afirma, sino que presupone la identidad de la obra de Mateo con el evangelio griego que tiene a su disposición. Afirma que, a diferencia de Marcos, Mateo hizo una obra ordenada, partiendo de las sentencias del Señor.

2) «Cada uno los interpretó como pudo.» Para los unos, la palabra ἡρμήνευσε designa una *traducción,* sea en el sentido estricto del término, versión escrita (sentido aceptable, si *logia* significa «evangelio», más difícil si nos atenemos al sentido de «oráculos»), sea en sentido lato, especie de targum oral (en este caso, el verbo prefiere de ordinario el imperfecto, no el aoristo).

Para otros, la palabra ἡρμήνευσε designa una *interpretación,* una «explicación». En boca de Papías, este sentido es más verosímil: califica así sus propios ensayos y cuando declara que no

ha vacilado en añadir a sus ἑρμηνεῖαι lo que ha aprendido y retenido de los presbíteros (HE 3,39,3) en un pasaje estrechamente emparentado con 3,39,15, en el que se trata de los evangelios («seguir, poner en orden, escuchar, acordarse»).

3) Si las interpretaciones anteriores son correctas, se podría precisar el motivo que indujo a Papías a hablar de Mateo. Habría pretendido autorizar su propia obra a través de la de Mateo y la opondría a los ensayos anteriores. Su testimonio podría entonces leerse así: «Los *logia* fueron ordenados por Mateo en lengua hebrea y cada uno los ha interpretado lo mejor que ha podido.» Y su pensamiento continuaría: «Pero yo, Papías, voy a explicarlos en su conjunto en cinco libros, siguiendo el modelo de la agrupación que hizo Mateo.»

Estas incertidumbres y divergencias en la interpretación del testimonio de Papías no desvirtúan la conclusión siguiente: Mateo agrupó las sentencias del Señor en lengua aramea, o según una disposición hebrea. En la mente de Papías, la obra del apóstol «autoriza» el evangelio griego conocido en su tiempo: es éste un presupuesto de su afirmación, que incide directamente sobre el agrupamiento de las sentencias y sobre los ensayos de interpretación que se habían hecho.

Los otros testimonios tradicionales

Ireneo parece sencillamente depender de Papías. Papías, sin embargo, no es la única fuente por lo que atañe a Mt. *Orígenes* (cf. HE 6,25,3s) precisa que Mateo el publicano, hecho apóstol de Jesucristo, fue el primero que escribió y lo hizo para los judíos convertidos a la fe. *Tertuliano,* por su parte, pone a Mateo en el mismo rango apostólico que a Juan, a diferencia de Mc y de Lc (PL 2,363). Así, a la tradición de Asia Menor se añade la de Egipto y la de África, que ofrece una extensión suficiente para que no nos sintamos tentados a ver en ella una invención apologética de Papías.

Los datos de la crítica interna

El examen crítico del primer evangelio permite situar la afirmación de la tradición. Comencemos por eliminar algunos argumentos improcedentes, sacados de la naturaleza de Mt. ¿Podría un testigo ocular escribir una obra en la que se refleja tan poco lo «bien visto» que advertimos en Marcos? A esto puede responderse que los evangelios son tanto el producto de una comunidad como el de un «testigo». La afirmación de que el apóstol no podría aceptar depender de Mc, que no fue testigo, presupone ya resuelta la cuestión sinóptica en un sentido que no todos consideran convincente. Pero, dicho esto, es preciso admitir que ni el nombre del autor ni la lengua del escrito favorecen la afirmación de Papías.

El nombre de Mateo

Todas las listas de los apóstoles contienen el nombre de Mateo (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Act 1,13). Cosa curiosa: sólo el primer evangelio da detalles acerca de él, lo que es la primera dificultad que se suscita a veces contra su atribución al apóstol Mateo.

La lista de Mt 10,3 puntualiza que se trata del publicano; remite sin duda el relato de la vocación del publicano en 9,9. Ahora bien, este publicano es llamado Leví por Mc 2,14 y por Lc 5,27, y Mateo por Mt 9,9. ¿Se trata del mismo personaje? Se objeta que un judío no puede llevar dos nombres semíticos. En efecto, habitualmente, cuando algunos hombres llevan dos nombres, el uno es latino o griego y el otro semítico: así José Justo (Act 1,23), Juan Marcos (Act 12,12.25), Saulo Pablo (Act 13,9). Sin embargo, a veces el segundo nombre es semítico: Simón llamado Cefas, José llamado Bernabé (Act 4,36), José llamado Caifás (Josefo, *Ant. Iud.* 18,2,7).

Si hay razón para admitir que Mt pudo tener una tradición especial diferente de Mc a propósito de la vocación del publicano, lo más sencillo es suponer que el publicano se llamaba Leví y que recibió (de Jesús [?]) el sobrenombre de Mateo, es decir,

«don de Dios». Mateo parece comportarse de la misma manera en 8,14, donde es el único que designa a Simón por el sobrenombre de Pedro. Además, el evangelista quizá ha querido conferir a Leví la dignidad apostólica, o también, debido al interés que manifiesta por el trasfondo judío de su relato, podía juzgar interesante el subrayar que uno de los apóstoles pertenecía a la aborrecida casta de los publicanos.

La lengua del evangelio

Existe una segunda dificultad contra la atribución de la obra al apóstol Mateo. Si esta atribución fuera verdadera, sería preciso que el texto actual fuera la «traducción» de un original arameo. Es cierto que la tradición afirma la existencia de un escrito arameo, pero no existe el menor vestigio de tal escrito y no puede identificársele con el *Evangelio a los hebreos.* Por esta razón, muy negativa, hasta el siglo XIX se hablaba del evangelio escrito por Mateo en arameo y luego traducido al griego. En esta línea, la Comisión Bíblica afirmaba la «identidad sustancial» entre Mt y aquel original arameo; se trataría de una identidad parecida a la que se da entre el texto hebreo de Jeremías y el de los Setenta, a pesar de las inversiones del orden, la condensación de algunos pasajes, etc. Pero hoy día existen buenas razones para preguntarse por qué hablar así; basta con admitir que ciertamente hay fuentes arameas detrás del evangelio actual, algunas de las cuales podrían atribuirse al apóstol Mateo, aunque sin ninguna certeza crítica. Querer precisar más, es aventurarse en hipótesis inverificables.

De hecho, Mt presenta los caracteres de un *escrito griego*, tanto en razón de su vocabulario (aparecen en él palabras «cristianas», como παρουσία, παλιγγενεσία) como en razón de su estilo (proposiciones subordinadas, genitivos absolutos, juegos de palabras). Indudablemente, estos helenismos no dirimen el pleito de la traducción, porque un buen traductor sabe adaptarse al genio de la lengua a que traduce. Pero la situación, en su conjunto, se pronuncia a favor de la redacción en griego. Los abundantes *semitismos* significan tan sólo que en Mt, lo mismo que en Mc y Lc, hubo un fondo arameo. Por otra parte, y en vista de que

estos semitismos no están uniformemente repartidos a lo largo de todo el escrito, se siente la inclinación a renunciar a hablar de la traducción pura y simple.

IV

EL ORIGEN DEL PRIMER EVANGELIO

El medio de origen

La tradición pensaba que el primer evangelio se dirigía, según la expresión de Orígenes, «a los creyentes venidos del judaísmo» (cf. HE, 6,25,4); igualmente, Ireneo, Jerónimo, Eusebio, Crisóstomo. La crítica interna confirma este juicio: Mt es por excelencia el *evangelio palestino,* a condición de entender este adjetivo en un sentido amplio, que abarque tanto Siria como la Palestina estrictamente dicha. Evoca, mejor que Mc y Lc, el medio en que vivió Jesús; más aún: la manera en que lo evoca revela el medio en que fue escrito. Así lo muestran el vocabulario que utiliza, los usos que refiere, las tendencias teológicas que manifiesta.

El vocabulario

El vocabulario de Mt es típicamente semita; sólo en él se hallan expresiones como «atar y desatar» (16,19; 18,18), para designar sea una excomunión, sea una decisión de orden doctrinal y jurídico (cf. doc. de Qumrân); así también el yugo que se ha de llevar, el reino de los cielos, la ciudad santa (4,5, donde Lc 4,9 dice «Jerusalén»; 27,53), la condenación de la *gehenna* (23,33), la «justicia» para designar, sin duda, la limosna, palabras como *raka* (5,22) o *mamônas* (6,24 con Lc 16,9.11.13), giros como «de estos dos mandamientos pende toda la ley y los profetas» (22,40), «no te lo han revelado la carne ni la sangre» (16,17), «soy inocente de la sangre de este justo» (27,24), «la consumación del siglo» (24,3), las tinieblas exteriores y el crujir de dientes, un juego de palabras verosímil acerca de Beelzebul y el dueño de la casa (10,25).

Además, raras veces estima Mt necesario explicar las expresiones propias de Palestina, a diferencia de Mc: éste se toma la molestia de ofrecer al lector la explicación de palabras que no son simplemente *rabbi* (así Mc 3,17; 5,41; 7,11.34; 9,34; 10,46; 14,36); Mt traduce solamente *Emmanuel* (1,23), *Gólgota* (27,33) y *Eli, Eli, lamma sabakhtani* (27,46).

Los usos aducidos

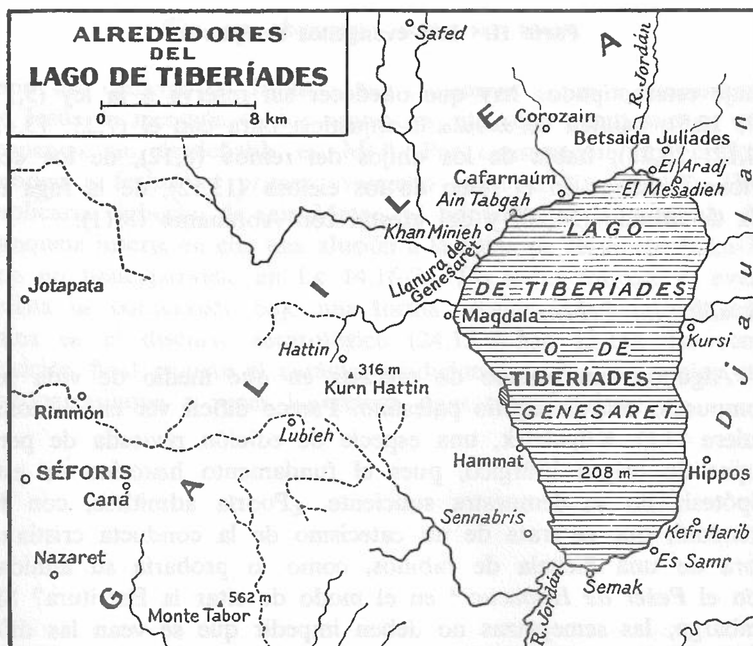
Asimismo los usos palestinos son aducidos con prodigalidad y a menudo sin explicación. Como Mc y Lc, Mt habla de las franjas rituales (9,20 = Lc 8,44; Mt 14,36 = Mc 6,56; Mt 23,5), de las formas de los juramentos (Mt 15,4-6 y paralelos; Mt 5,34s; 23,16-22), de las abluciones antes de las comidas (Mt 15,2 = Mc 7,2-5: éste explica el uso, a diferencia de Mt 15,11.18, que conserva el término raro «hacer común al hombre»), de los escribas que se hacen saludar por la calle y gustan de ocupar los primeros puestos (Mt 23,6 = Mc 12,38s = Lc 20,46 + 11,43).

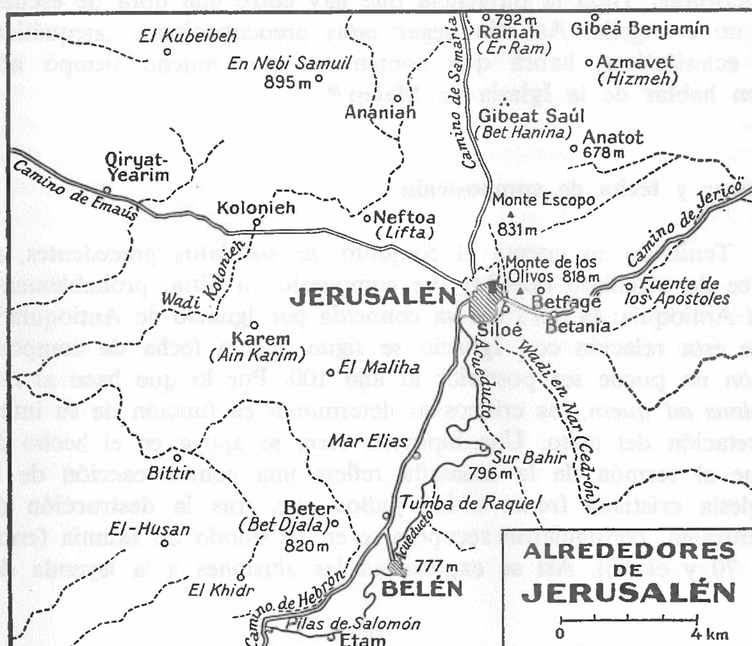
Pero él es el único que refiere las costumbres siguientes: llevar la ofrenda al altar (5,23), los usos de los sacerdotes en día de sábado (12,5), la piedad ostentosa de muchos (6,1-6.16-18), el llevar filacterias (23,5), el deseo de ganar prosélitos (23,15), el pago del diezmo (23,23). Habla de los sepulcros blanqueados (23,27), de las «cosas santas» (7,6.11), de la distinción entre mandamientos grandes y pequeños (5,19) y quizá de la controversia entre Sammay y Hillel sobre «toda causa de divorcio» (19,3).

El lector de Mt debe conocer la geografía de Siria (4,24; Mc 3,8 la explica), los dejos de los dialectos palestinos (26,73; Mc 14, 70 emplea una circunlocución), qué es el primer día de los ácimos (26,17; Mc 14,12 precisa).

Las preocupaciones teológicas

Finalmente, múltiples notaciones sitúan el drama de Jesús en las preocupaciones teológicas de la época. Según Mt, Jesús no fue enviado sino a Israel (10,5; 15,24; cf. 10,23); se muestra más particularmente solícito de practicar la ley judía y tiene un len-


ALREDEDORES DEL LAGO DE TIBERÍADES
0
8 km
Safed
R. Jordán
A
E
L
I
L
A
G
Corozain
Betsaida Juliades
El Aradj
El Mesadieh
Cafarnaúm
Ain Tabgah
Khan Minieh
LAGO
DE TIBERÍADES
O DE
TIBERÍADES
GENESARET
Llanura de Genesaret
Jotapata
Magdala
Hattin
316 m
Kurn Hattin
Kursi
Rimmon
Lubieh
SÉFORIS
Caná
Hammat
208 m
Hippos
Sennabris
Kefr Harib
Es Samr
Nazaret
Semak
562 m
Monte Tabor
R. Jordán
J
u
d
i
a
n


El Kubeibeh
En Nebi Samuil
895 m
Camino de Samaria
792 m
Ramah
(Er Ram)
Gibeá Benjamín
Azmavet
(Hizmeh)
Ananiah
Gibeat Saúl
(Bet Hanina)
Anatot
678 m
Qiryat-Yearim
Camino de Emaús
Kolonieh
Neftoa
(Lifta)
Monte Escopo
831 m
Camino de Jericó
Wadi Kolonieh
Monte de los Olivos 818 m
Fuente de los Apóstoles
JERUSALÉN
Betfagé
Siloé
Betania
Karem
(Ain Karim)
El Maliha
Acueducto
Wadi en Nar (Cedrón)
Mar Elias
Sur Bahir
796 m
Bittir
Beter
(Bet Djala)
820 m
Tumba de Raquel
Acueducto
El-Husan
777 m
BELÉN
El Khidr
Camino de Hebrón
Pilas de Salomón
Etam
ALREDEDORES DE JERUSALÉN
0
4 km

guaje estereotipado: hay que obedecer sin reserva a la ley (5,17-19; 12,5); califica de ἀνομία la injusticia para con él (7,23; 13,41; 24,12; 23,28); habla de los «hijos del reino» (8,12), de los «escribas iniciados en el reino de los cielos» (13,52), de la fuga en día de sábado (24,20) y del «festín con Abraham» (8,11).

El «Sitz im Leben»

Algunos han tratado de precisar en qué medio de vida fue compuesto este evangelio palestino. Parece difícil ver en él, como quiere G.D. Kilpatrick, una especie de edición revisada de perícopas de origen litúrgico, pues el fundamento histórico de esta hipótesis no se demuestra suficiente. ¿Podría admitirse, con K. Stendahl, que se trata de un catecismo de la conducta cristiana, obra de una escuela de rabinos, como lo probaría su afinidad con el *Pešer de Habacuc*[22] en el modo de citar la Escritura? Sin embargo, las semejanzas no deben impedir que se vean las diferencias: por un lado, un texto de la Escritura comentado por una existencia, por el otro, una existencia comentada con las Escrituras. Toda la diferencia que hay entre una obra de escuela y un evangelio. Así, sin negar estas preocupaciones catequéticas y eclesiásticas, habrá que contentarse por mucho tiempo aún con hablar de la Iglesia de Mateo[23].

Lugar y fecha de composición

Teniendo en cuenta el conjunto de los datos precedentes, se cree de ordinario que Mt fue compuesto en Siria, probablemente en Antioquía; la obra era ya conocida por Ignacio de Antioquía[24]. De esta relación con Ignacio se sigue que la fecha de composición no puede ser posterior al año 100. Por lo que hace al *terminus ad quem*, los críticos lo determinan en función de su interpretación del texto. Una hipótesis seria se apoya en el hecho de que el sermón de la montaña refleja una contrarreacción de la Iglesia cristiana frente a los judíos que, tras la destrucción de Jerusalén, consiguieron recuperarse en su sínodo de Jamnia (entre el 70 y el 80). Así se explicarían las alusiones a la leyenda del

robo del cadáver de Jesús, a las calumnias sobre el nacimiento de Jesús, la mención de los «rabinos», etc., que manifestarían una tendencia no desdeñable en Mt[25]. Por consiguiente, los críticos tienden a fechar el primer evangelio entre el 80 y el 90. Esto explicaría el hecho de que Mateo, al reinterpretar la parábola del banquete inserte en ella una alusión a la ruina de Jerusalén (22,6-7), que no tiene paralelo en Lc 14,16-24. De todas formas, el evangelista ha conservado bajo una forma arcaica el anuncio de esta ruina en el discurso escatológico (24,15 = Mc 13,14). La composición final respeta el carácter tradicional de los materiales utilizados, aunque a veces los retoca para actualizarlos.

CAPITULO CUARTO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

A diferencia de los otros evangelistas, el autor del tercer evangelio indica en un prefacio el método que siguió y el fin que se propuso en su obra [1] (1,1-4). El estilo de este pasaje manifiesta la dualidad que afecta al evangelio entero.

El que escribe es un *historiador*, que utiliza las expresiones clásicas en los prólogos de los historiadores, geógrafos o médicos de la antigüedad. Ha consultado testigos oculares (αὐτόπται) de los acontecimientos (τῶν πραγμάτων), ha hecho una búsqueda minuciosa (ἀκριβῶς) y exhaustiva (πᾶσιν) con el fin de dar una base sólida (ἀσφάλειαν) a las enseñanzas recibidas por el ilustre Teófilo. Todo esto pudiera haberlo dicho un historiador profano: el autor de este libro va a aplicarse a redactar con sus informaciones un relato seguido (καθεξῆς).

Mas, al mismo tiempo que emplea estos términos comunes, deja escapar una expresión que pone de manifiesto su profunda personalidad: cuando identifica a los «testigos» con los «ministros de la palabra», deja de ser accesible a un griego ilustrado: el historiador pasa a ser *evangelista.*

Las expresiones profanas no eran, pues, sino una vestidura literaria sobre una realidad cristiana original. «Los αὐτόπται se llamarían en lenguaje cristiano los μάρτυρες; los "acontecimientos" históricos son el anuncio evangélico; la tradición histórica es al mismo tiempo tradición religiosa, portadora de salvación cristiana; los informes suministrados ahora a Teófilo fueron primero catequesis cristiana; la garantía histórica (ἀσφάλεια) que Lucas quiere darle, consolidará su fe cristiana» [2].

Este prólogo no es, desgraciadamente, bastante explícito: no nos dice cuáles son los ensayos anteriores consultados por el autor, ni en qué consiste exactamente el arreglo que ha llevado a cabo. Lo que parece cierto es que los ensayos emprendidos por esos «diversos» no emanan de testigos oculares, aunque se apoyan en ellos. No se debería, pues, incluir entre ellos la obra de un apóstol, como Mateo. Se trata probablemente, entre otros, de los múltiples ensayos a que hace alusión Papías a propósito del primer evangelio[3].

Con esto queda planteado el problema del tercer evangelio: se supone tener delante una obra cuyo estilo y disposición serán el reflejo de una vigorosa personalidad, y nos hallamos con «el más versátil» de todos los escritores del Nuevo Testamento[4] y una disposición sumamente difícil de justificar en el detalle.

I

LA LENGUA Y EL ESTILO

San Jerónimo formula esta apreciación: «Entre los evangelistas, Lucas se distingue por un buen conocimiento de la lengua griega» *(Epist.* 19,4: *ad Damasum,* PL 22,378). Este juicio tiene valor en su generalidad, en comparación con los otros escritores, y en su género, es decir, en la *koine,* no en la alta literatura griega. No obstante, hay que atenuar resueltamente esta afirmación. El estilo de Lc es paradójico. Mateo era litúrgico, Mc popular, Lc es para un oído griego a la vez distinguido y con frecuencia vulgar. No es posible hacer aquí un estudio detallado del estilo de Lc, nos contentamos con remitir a las páginas que espigamos de Lagrange[5] y con poner de relieve la versatilidad de Lucas.

La versatilidad de Lucas

Vocabulario

El vocabulario de Lc incluye, juntamente con términos de sabor ático (εἶδος, χάρις, βελόνη, καθέζομαι), voces vulgares (ἀπαρτισμός, βρέχειν, γογγύζειν, καθώς, φάγομαι), términos semíticos (ἀμήν, γέεννα, μαμωνᾶς, σάββατον), finalmente, palabras latinas como en Mc (λεγιών, σουδάριον, ἀσσάριον, μόδιος).

He aquí giros de griego elegante (καλὸς καὶ ἀγαθός, ἀνὰ δύο), correcciones aportadas a los vulgarismos de Mc (κλίνη, κλινίδιον en lugar de κράββατος, κονιορτός en lugar de χοῦς, ῥῖψαν en lugar de σπαράξαν). ¿Por qué, pues, la bella expresión griega de Mc 9,2 μετεμορφώθη se convierte en la pluma de Lc 9,29 en καὶ ἐγένετο... τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον? Más aún: a veces, sin razón aparente, mientras que en Lc 9,42 δαιμόνιον reemplaza felizmente el hebraísmo πνεῦμα de Mc 9,20, el mismo versículo habla del πνεῦμα ἀκάθαρτον. Si había querido corregir a Mc, ¿por qué esta versatilidad en la corrección?

La cuestión que plantea Lc no reside en la menor presencia de arameísmo y la frecuencia mayor de giros griegos que en Mc: esto es evidente; se refiere a su inconstancia en el vocabulario.

Sintaxis

La misma inconstancia se observa en la sintaxis. Evidentemente, es más esmerada que la de Marcos. Encontramos el optativo empleado con conocimiento de causa, las partículas griegas δέ, γάρ οὖν para ligar las frases, los participios en lugar de los verbos unidos por καί: así ἐξηλθὼν ἐπορεύθη (Lc 4,42), frente a ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν (Mc 1,35). Véase también Lc 18,28 (Mc 10,28); 19,35 (Mc 11,7); 20,27 (Mc 12,18).

Y, sin embargo, vamos de sorpresa en sorpresa. Así en Lc 8,8 el giro arameo ἐποίησεν καρπόν está en lugar del buen griego de Mc 4,8 ἐδίδου καρπόν. En 9,39 presenta un giro semítico καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν, καὶ.... κράζει, mientras Mc 9,18 escribe en buen griego καὶ ὅπου ἂν αὐτὸν καταλάβῃ.

¿Sería, pues, Lc incapaz de corregir normalmente a Marcos? Si quiere «semitizar», ¿por qué no constantemente? ¿No habrá reproducido sencillamente la fuente que tenía a la vista?

Estilo

Con frecuencia parece el estilo de Lc menos semitizante que el de Mt; basta comparar los finales del discurso inaugural en uno y otro evangelio: en Lc se rompe el paralelismo. Salta a la vista la preocupación de variar los giros, característica del genio helenístico.

Sin embargo, Lc ofrece a veces pasajes mucho más hebraizantes que Mateo. Así 9,28.29.33.38.39 (Mt 17,1.2.4.15); Lc 13,30; 18,35; 20,1 (Mt 19,30; 20,29; 21,23). Sobre todo, son frecuentes los casos de parataxis; giros propiamente hebreos se hallan casi exclusivamente en Lc, como ἐγένετο... καί, καὶ αὐτός, formas perifrásticas ἦν... πορευόμενον o el giro bíblico καὶ ἰδού. Finalmente, la monotonía es característica al comienzo de las perícopas.

Explicación de la versatilidad de Lucas

Lagrange y la mayoría de los críticos piensan que Lc tiene varios estilos, el suyo y el de los LXX. Habría que aplicarse a un estudio detallado de los diferentes pasajes del evangelio, pues no parecen deberse someter al mismo tratamiento. Así, se discute mucho sobre el griego de los dos primeros capítulos: ¿griego de traducción (Gaechter, Winter) o composición original (Benoit)? Pero parece que se conviene en esto: Lc habría imitado deliberadamente el estilo de la Biblia griega, de manera «artística más bien que artificial» [6].

Contra esta explicación podrían suscitarse cierto número de objeciones. Si Lc imitó verdaderamente a los LXX, ¿cómo se explica que refleje la lengua de los libros menos frecuentados y más recientes (Cró, Esd, Neh, Dan, Tob, Sab, Eclo, 1Mac y 2Mac)? Sobre todo, ¿por qué esa mezcla de buen griego y de «setentismos»? Desde luego, no es necesario recurrir a ese dia-

lecto judeogriego que imaginaba Wellhausen, pero ¿no habría una *koine* evangélica, inspirada en el lenguaje bíblico conforme a los libros recientes de la Biblia? Esta lengua se reflejaría en las fuentes utilizadas por Lc, quien la habría corregido de cuando en cuando (P. Gaechter)[7]. Así se explicaría quizá que el evangelio se parezca más a la primera que a la segunda parte del libro de los Hechos.

II

LA COMPOSICIÓN LITERARIA

El plan y las fuentes

Situación de conjunto

El plan del tercer evangelio es claro en sus grandes líneas, y es sin duda el que se propuso el autor. Véanse las secuencias correspondientes de Lucas y de Marcos.

	Lc				Mc
Prólogo	1,1-2,52	=	1,1-2,52		
A. En Galilea	3,1-9,50		3,1-6,19	→	1,1-3,19 más 3,20-35
			6,20-8,3		4,1-9,40
			8,4-9,50	→	exc. 6,45-8,26
B. Hacia Jerusalén	9,51-19,27		9,51-18,14		
			18,15-19,27	→	10,13-10,52
C. En Jerusalén	19,28-24,53	=	19,28-24,53	→	11,1-16,8 (20)

En conjunto, Lc presenta alternativamente una secuencia idéntica a la de Mc y otra que le es propia. El pequeño inciso (6,20-8,3) y el grande inciso (9,51-18,14) interrumpen el hilo de la narración de Marcos. Lucas, a todas luces, respeta una fuente cuando menos semejante a Mc, yuxtaponiéndole las tradiciones particulares recogidas por él. Esta evidencia global se matizará cuando estudiemos el hecho sinóptico[8].

La tradición común ofrece la trama del evangelio. En ella

se insertan tradiciones suplementarias, más o menos agrupadas, que con frecuencia recortan las recogidas por Mt, además de recuerdos particulares obtenidos, a lo que parece, de los discípulos: Cleofás, Felipe, el apóstol de Samaría (cf. Act 21,8), Mnason, Manahem, hermano de leche de Herodes (Act 13,1; cf. Lc 23,7-12), las santas mujeres (8,1-3; 10,38; 23,27s.49; 24,10), María, madre de Jesús (1-2). Los contactos que no se puede menos de reconocer entre el tercero y el cuarto evangelio, los *joanismos* de Lc, parecen deber interpretarse no como dependencia literaria inmediata, sino como influencia de los medios joánicos sobre Lucas.

Hipótesis sobre las fuentes de Lucas

Los críticos han tratado de determinar en forma precisa las fuentes literarias de Lucas. La mayoría están de acuerdo en considerar el segundo evangelio como fuente principal[9].

En cuanto a las otras fuentes, reina un desacuerdo absoluto. Algunos pretenden que existe un *evangelio de los discípulos*, subyacente al gran inciso (Schlatter, Girard, Rengstorf); otros, en su mayoría anglicanos (Streeter, Taylor), se esfuerzan por reconstituir un *Protolucas* a partir del relato de la pasión y de las secciones independientes de Mc que se refieren al ministerio de Jesús en Galilea (3,1-4,30) o a la subida a Jerusalén (19,1-27.37-44). Pero su demostración no ha logrado el asentimiento de los críticos y hasta su hipótesis ha sido calificada en el otro lado del Atlántico como «brillante quimera de la crítica»[10]. Otros, por fin, renunciando a descubrir un evangelio subyacente a las tradiciones particulares de Lc, reconocen en ellas o bien documentos escritos múltiples, o bien tradiciones orales.

El relativo fracaso de las grandes teorías sobre las fuentes literarias de Lc no impide que se pueda descubrir el principio ordenador que rige la composición de Lucas. La dualidad señalada a propósito del prólogo va a manifestarse todavía a través de lo que se podría llamar las preocupaciones del historiador que quiere ser un *ministro de la palabra*. En efecto, dos indicios revelan al historiador: la situación de los acontecimientos en el tiempo, la economía progresiva del relato. Ahora bien, en estos dos puntos se echa de ver a la vez un esfuerzo consciente y un fracaso notorio.

La situación de los acontecimientos

Indicios de preocupaciones históricas

Hallamos en primer lugar notables *sincronismos*, solemnes pórticos elevados delante del relato del nacimiento de Jesús (2,1-3) y del ministerio de Juan (3,1-2), con la enumeración de hasta siete magistrados del momento. Además, las *precisiones de cronología relativa* añadidas a los datos de los otros evangelios: la reunión del sanedrín tiene lugar de madrugada y no durante la noche (22,66); en otras partes el historiador amortigua afirmaciones que estima excesivas: Mt y Mc dicen que la transfiguración tuvo lugar «seis días después» de la confesión de Pedro. Lucas corrige: «unos ocho días después» (9,28); es la misma modestia del historiador la que le hace poner este «unos» delante de números redondos (1,56; 3,23; 9,14; 22,59; 23,44).

Así también Lc omite lo que le parece ser *utilización duplicada* o repetición: puesto que halla mejor tradición concerniente a la vocación de los primeros discípulos (5,1-11), hace caso omiso del relato de Mc 1,16-20. Véanse también las omisiones de relatos referidos por Lc en contexto distinto de Mc: Mc 3,22-30 (Lc 11,14-23), Mc 4,30-32 (Lc 13,18-19), Mc 6,1-6 (Lc 4,16-30), Mc 8,11-13 (Lc 11,16.29), Mc 9,49-50 (Lc 14,34-35), Mc 10,41-45 (Lc 22,24-27), Mc 12,28-34 (Lc 10,25-28). Lucas no gusta tampoco de los relatos afines: de las dos multiplicaciones de los panes, ignora la segunda (Mc 8,1-10); la maldición de la higuera (Mc 11, 12-14.20-25) parece ser una utilización duplicada al lado de la parábola de la higuera (Lc 13,6-9; 17,6), la marcha sobre las aguas (Mc 6,45-52) con el milagro de la tempestad sosegada, la unción de Betania (Mc 14,3-9) con el perdón de la pecadora (Lc 7,36-50), la primera comparecencia delante del sanedrín con la segunda (Mc 14,55-64; 15,1), el episodio del vino aromatizado con el de la esponja tendida a Jesús (Mc 15,23; Lc 23,36).

Y hasta positivamente, Lc se abstiene de precisar que la tempestad fue calmada en el atardecer del día de las parábolas (Mc 4,35; Lc 8,22); sugiere que la transfiguración tuvo lugar por la noche, a juzgar por el hecho de que los discípulos estaban muertos de sueño, la mención del día siguiente, y el hecho de que

Jesús subía con frecuencia a la montaña a orar y a menudo oraba por la noche (9,32.37; cf. 6,12; 22,39s); menciona, en tres ocasiones, que Jesús sube a Jerusalén, como para insinuar que Jesús no subió una sola vez (así Lc 13,34 viene en otro momento distinto de Mt 23,37).

Finalmente, da informes de orden geográfico con miras a su lector. Cafarnaúm es una ciudad de Galilea, como Nazaret (4,31; 1,26); el «mar de Galilea» resulta modestamente el «lago de Genesaret» (5,1; 8,23). Véase también 8,26; 19,29; 23,51.

Indicios negativos

Correcciones, precisiones, insinuaciones, cosas todas dignas de un historiador. Entonces, ¿por qué tantos detalles que parecen probar que Lc ignora personalmente Palestina, el modo de construir las casas (5,19; 6,47-49), las costumbres (6,29; 7,14; 8,5.6), el clima o la topografía (4,29; 9,10; 12,55; 21,29)? ¿Por qué se permite ciertas trasposiciones de acontecimientos: el episodio de Nazaret (4,16-30), el llamamiento de los discípulos (5,3-11), la introducción al discurso inaugural (6,12-19), el episodio de la verdadera familia de Jesús (8,19-21), el de Bartimeo (18,35-43), el relato de la cena y el anuncio de la traición (22,15-20.21-23)?

En la antigüedad, el historiador no tenía, como hoy, el escrúpulo riguroso de la cronología y de la topografía. No hay que hacerle un cargo de ello, sino preguntarle sus razones.

Empeño de composición dramática

La primera razón se relaciona con la composición dramática. A veces parece oportuno reunir lo que concierne a un personaje, antes de seguir adelante. Se muestra a Juan Bautista en prisión mucho antes de tiempo, pero así queda el terreno despejado para Jesús (3,19s). Se recapitula el ministerio de Jesús en la escena inaugural del evangelio (4,16-30). En otras partes la disposición de los relatos refuerza la verosimilitud histórica: la respuesta de los discípulos a la llamada del Salvador se comprende mejor después del relato de algunos milagros (5,1-11), los enemigos de Jesús

están presentes en bloque desde el principio (5,17), los vendedores son arrojados del templo inmediatamente después de la entrada en Jerusalén (19,45s), el relato de la cena está distribuido lógicamente (22,14-38), las negaciones de san Pedro, bien agrupadas (22,54-62).

Voluntad de construcción teológica

La segunda razón parece provenir de la construcción teológica operada por Lc a base de las fuentes de que dispone. En ella la historia, tal como la entendemos hoy día, apenas se reconoce.

El *gran inciso* ofrece de ello un ejemplo significativo. Parece describir minuciosamente un viaje repitiendo por tres veces que Jesús sube a Jerusalén (9,51-53; 13,22; 17,11). Numerosos críticos lo han tomado a la letra y han querido construir con arreglo a estas tres menciones una cronología de la vida de Cristo, asimilando estas tres indicaciones a las que da el cuarto evangelio (Jn 7,1-13; 10,22; 11,54). Pero hoy día la mayoría de los críticos rechazan este concordismo y no ven en la triple mención sino trabazones artificiales de mero significado literario.

Esta voluntad de construcción teológica se revela en las *omisiones de datos topográficos* suministrados por Marcos. En 5,17 y 9,46 descuida Lc la mención de Cafarnaúm (Mc 2,1; 9,33); en 5,27; 6,17; 8,4 la del mar de Galilea (Mc 2,13; 3,7; 4,1), en 9,43*b* la de Galilea (Mc 9,30), en 8,39 la de la Decápolis (Mc 5,20).

No se interesa por las localizaciones de los relatos, como Cesarea de Filipo (Mc 8,27), de camino (Mc 10,17), en el templo (Mc 12,35), frente al tesoro (Mc 12,41), estando sentado en el monte de los Olivos (Mc 13,3), en Getsemaní (Mc 14,32).

Si es cierto que Lc trabajó la segunda parte del libro de los Hechos (14-28) más que la primera y que en ella se descubre un gusto pronunciado por los nombres de lugar, cabe preguntar si, lejos de silenciar voluntariamente estas notaciones de Mc, su descuido no significaría sencillamente que las ignora. Otro indicio de composición, los «agrupamientos simposiacos» en 5,29-39; 11,37-54; 14,1-24; 22,14-30 (cf. 7,36-50), que evocan los «banquetes», los *symposia* de Platón o de Plutarco [11].

La economía del relato evangélico

Un relato seguido de los acontecimientos

Lucas sabe ofrecer a Teófilo, mediante el arte de las *transiciones,* un relato seguido de los acontecimientos. En esto se muestra muy superior a Marcos. Así en 5,33 los mismos fariseos que han criticado a Jesús por comer con los pecadores, plantean una cuestión sobre el ayuno de los discípulos: dos relatos yuxtapuestos en Mc, hallan así un mismo contexto. Compárese igualmente 8,11 (Mc 4,13), 8,16 (Mc 4,21), 8,40 (Mc 5,21), 9,22 (Mc 8,31), 9,28 (Mc 9,2). Otras veces estas transiciones son hábilmente administradas. La predicación mesiánica de Juan es preparada por la notación del efecto que produce en las turbas su predicación de conversión: se preguntan si no será el Cristo (3,15). Véase también: 4,1; 5,1.36; 9,34.37; 19,28.36.47; 20,1. Sin embargo, a veces, sobre todo en el gran inciso, son muy vagas: «por aquellos días» (6,12). Véase 7,11; 8,1; 20,17.

Lucas conduce bien su relato gracias a *notaciones que preparan* los acontecimientos ulteriores. Satán dejó a Jesús «por algún tiempo» (4,13); volverá en 22,3.53. Véase también cómo han sido anunciados los pasajes siguientes: 3,1-3 por 1,80; 9,9 por 3,20; 10,1 por 9,1-6; 11,1 por 5,33; 22,2 por 20,19; 22,39 por 21,37; 23,2 por 20,25; 23,8 por 9,9; 23,49.55 por 8,1-3; 24,25.46 entre otros, por 9,22; 18,31-33.

Relato centrado en Jerusalén

Esta maestría del relato se muestra sobre todo en la manera como todo el evangelio está centrado en Jerusalén. El *itinerario* de Jesús se ha simplificado: el viaje a la periferia de Galilea (Mc 6,45-8,26) se ha omitido; los nombres de Cesarea de Filipo (Mc 8, 27), de Galilea (Mc 9,30) se han omitido; la cita fijada por Jesús de Galilea (Mc 14,28) y recordada por el ángel (Mc 16,17) es transformada así en Lc 24,6s: «Recordad lo que os dijo cuando estaba en Galilea.» Tenemos, pues, aquí una historia deliberadamente presentada con miras a un fin concreto. Comienza en Je-

rusalén (1,5) y acaba en Jerusalén (24,52s). En el prólogo se recuerdan dos subidas a Jerusalén, ambas típicas (2,22-38; 2,41-50). En la introducción a la vida pública, la tentación culmina, no en la montaña, como en Mt, sino en Jerusalén (4,9-12).

La subida a Jerusalén

El gran inciso aparece finalmente como una solemne subida a Jerusalén. Palabras y relatos están en él *agrupados artificialmente*, con frecuencia tal como los halló sin duda Lucas. Discursos polémicos se extienden de 11,14 a 14,24, unidos por el fondo; se disponen diferentes *logia* artificialmente o por medio de palabras nexo (12,1-12; 14,25-35; 16,16-18); como en Mt, la cifra tres agrupa relatos de vocaciones (9,57-62), palabras sobre el privilegio de los discípulos (10,18-24), instrucciones sobre la oración (11,1-13), parábolas sobre la misericordia divina (15,1-32), sentencias sobre la ley (16,16-18), avisos variados (17,1-6). La distinción de los tiempos en que debieron pronunciarse las palabras de Jesús se insinúa con frecuencia (9,59; 11,5; 13,18.20; 15,11), pero no menos frecuentemente están flojamente enlazadas las perícopas, como en Mt, por «después de esto», «en aquella hora», o sin nada en absoluto (10,1.21.25; 12,1.35.47; 13,21; 16,1; 17,1.3.4.7).

Es claro el *designio* de Lc al trabajar con estos materiales reunidos de cualquier manera: esfumar todas las notaciones topográficas fuera de las de Jerusalén; el resultado es sorprendente. En 9,51 el siervo de Dios parte para afrontar la agonía (cf. Is 50,6ss LXX) o más exactamente va a «remontar» hacia Dios [12] (cf. Jn 13,1). En 9,53 no se recibe a Jesús por el curioso motivo de que «su aspecto era de quien iba a Jerusalén».

Luego se van «a otra aldea» (9,56): ¿cuál? La notación «según iban de camino» (9,57) da lugar a tres relatos enlazados con la palabra «seguir». En 10,1 se trata de «localidades a las que debía dirigirse» luego; después de algunos discursos, del regreso de los discípulos, de la parábola del viajero judío y del samaritano, reanuda Lc el hilo de su relato: «de camino, entró en cierta aldea» (10,38): Betania; Lucas lo sabe quizá, pero no lo dice.

Luego, siguen siempre fórmulas vagas: «Pues estando en ora-

ción en cierto lugar» (11,1), «e iba por ciudades y aldeas enseñando y encaminándose hacia Jerusalén» (13,22). Poco después aconsejan a Jesús: «marcha de aquí» (¿de dónde?); pero él rearguye: «Debo seguir mi camino, pues no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,31ss), y apostrofa a Jerusalén. Sin embargo, todavía no hemos llegado. Después de algunas enseñanzas dadas durante una comida (14,1-24), «grandes muchedumbres iban de camino con él» (14,25): todo el mundo está en marcha... Después de algunas enseñanzas y parábolas, «yendo hacia Jerusalén pasaba por entre Samaría y Galilea» [13] y entró «en una aldea» (17,11s).

En fin, Lc ha utilizado la trama de Mc en el relato: «He aquí que subimos a Jerusalén y se cumplirá...» (18,31). La precisión topográfica se toma de la tradición común: Jesús «entró en Jericó» (19,1; cf. 18,35), pero Lc insiste a su manera: «Jesús añadió una parábola, por cuanto estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego» (19,11).

Viene luego la descripción solemne de la entrada. «Y diciendo esto, siguió adelante, subiendo hacia Jerusalén. Al acercarse a Betania...» (19,28s), «cuando ya se acercaba a la bajada» (19,37), «así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella» (19,41). «Luego, entrando en el templo...» (19,45) expulsó a los mercaderes.

Es posible que los artificios literarios sean bastante burdos, pero lo cierto es que producen gran efecto. Por lo demás, el gran inciso no es un cuerpo extraño al evangelio. Éste ha comenzado en Jerusalén; Jesús, que ha regresado triunfante, acampa sólo una noche en los Olivos y es conducido prisionero a Jerusalén, donde es juzgado, condenado y crucificado. Resucita, aparece a los discípulos y de Betania asciende a los cielos. Los discípulos regresan a Jerusalén alabando a Dios. El libro de los Hechos anuncia la expansión a partir de Jerusalén hasta los confines del mundo (Act 1,8).

Conclusión

De este breve análisis de la composición literaria de Lc resulta que el tercer evangelio, lo mismo que los otros dos, *no es una biografía en el sentido moderno del término.*

Si Lc supo distribuir su materia, respetando, con todo, las fuentes de que disponía, es en cierto grado historiador, pero es ante todo «ministro de la palabra», es un evangelista. Si no pudo disponer a su guisa de estas mismas fuentes, es que estaba dominado por su respeto hacia ellas. Su arte consistió esencialmente en orquestar ciertos datos tradicionales, en ponerlos de relieve sin falsear la perspectiva común.

III

PERSPECTIVA DOCTRINAL

En su obra en dos tomos, se propone trazar la historia del designio de Dios desde la venida de Jesús hasta la extensión del reino por los confines del universo. Para los dos primeros evangelistas, la existencia de Jesús aparece como un punto central que une y divide las dos grandes épocas de la historia de la salvación, el tiempo de las promesas y del cumplimiento de las mismas. Para Lucas, este cumplimiento se realiza a su vez en dos tiempos: el de Jesús y el de la venida del Espíritu Santo, prometida por el Padre (Act 1,4) sobre los apóstoles. Por consiguiente, la historia no abarca sólo dos períodos, el de Israel y el de Jesús (y de la Iglesia a la vez), sino tres: el tiempo de Israel, el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia [14].

De este hecho algunas tesis recientes quieren concluir que Lucas habría roto con la tradición auténtica del Evangelio al dar consistencia propia tanto al tiempo de Jesús como al tiempo de la Iglesia [15]. Según estas tesis, el Evangelio auténtico supone que se esperaría la parusía para un futuro inmediato, de suerte que no quedaría espacio temporal entre la pascua y la parusía. En Lucas, consciente del «retraso de la parusía», la Iglesia tendría ante sí un futuro ilimitado; su «tiempo» adquiriría consistencia propia y, de rechazo, delimitaría el tiempo de Jesús como un período determinado, anterior al tiempo de la Iglesia.

Pero ocurre lo contrario: Lc no ha remplazado la escatología por la «historia de la salvación»; ha conservado la perspectiva del fin por venir; y esto tanto en los textos paralelos con Mc o Mt (así Lc 9,27; 10,9) como en los textos propios (Lc 10,11;

18,8); además, ha puesto de relieve la presencia y la acción del Espíritu Santo en los tres períodos de la historia. Ni siquiera ha insistido en la «institución», de forma que es injusto convertirle en el padre del *Frühkatholizismus,* de la Iglesia organizada [16].

Marcos parece querer ceñirse a presentar el misterio del Hombre-Dios, sin más; Mt ha ensayado una explicación de esta realidad desde la Escritura; Lc, que no ignora ninguno de estos dos aspectos (así las pruebas de Escritura: 4,17; 18,31; 20,17; 21,22. 37; 24,25.44), tiene una perspectiva que, en cierto sentido, es más vasta aún. Parece haber intentado una presentación histórica de los acontecimientos de la salvación, un *esbozo de historia,* una comprensión de los hechos por sus causas. No relata simplemente una existencia, la interpreta. Cierto que, al no ser testigo, no puede, como Juan, ofrecer un «evangelio espiritual»; pero sabiendo, con la comunidad primitiva, que Jesús ha resucitado, proyecta sobre los sorprendentes acontecimientos de la vida de Jesús la luz del misterio de la pasión-resurrección, del mismo modo que en el libro de los Hechos muestra cómo la Iglesia manifiesta el triunfo de la fe a través de las persecuciones.

Lucas es el evangelista del designio de Dios: a costa de una cierta simplificación, puede decirse que el misterio de pascua es el foco de este designio, el Espíritu Santo es su autor y la comunidad universal de todos los creyentes su término.

El misterio de pascua

Anuncios de la pasión y resurrección

Los anuncios de la pasión y resurrección forman parte del patrimonio común a la tradición evangélica: una triple profecía marca el paso de la subida a Jerusalén (Mt 16,21 par.; 17,22s par.; 20,18s par.). En Lc, el segundo anuncio va precedido de un aviso que parece forzado bajo su pluma: «Grabad bien en vuestros oídos las palabras que os voy a decir» (9,44). El tercero está ligado a una prueba escrituraria (18,31) y sólo Lc añade: «Pues estas cosas resultaban para ellos ininteligibles, ni captaban el sentido de lo que les había dicho» (18,34), subrayando lo que ya había notado con Mc a propósito del segundo

(9,45), mientras que Mt sólo lo había señalado acerca del primero y únicamente de Pedro. Después del drama, se les recuerdan estos anuncios a las santas mujeres (24,7) por el ángel, a los viajeros que se encaminan a Emaús (24,25s) por el Resucitado, y a los apóstoles en el cenáculo (24,45s). Además, según Lc, Jesús desea el «bautismo» de la pasión (12,50), anuncia que todo profeta debe morir en Jerusalén (13,32s) y que el Hijo del hombre debe padecer mucho y ser desechado antes de aparecer como el relámpago (17,24s).

Un rasgo orienta el sentido lucano de la muerte de Jesús: Jesús no habla del fin que le espera en Jerusalén después de la transfiguración (así Mt 17,12 = Mc 9,12), sino durante esta escena (Lc 9,31). Lc no suprime la teología de la cruz, pero subraya que la salvación viene dada por la gloriosa resurrección de Jesús, y no simplemente por su muerte expiatoria [17].

Otros indicios

La *subida a Jerusalén* encuentra correlación en Mt 20,17 y paralelos, pero Lc la orquestó magníficamente [18].

Notaciones propias de Lc, en estilo un tanto simbólico si se compara con Jn, se hallan en el evangelio de la infancia — Jesús, «signo de contradicción» (2,34), Jesús hallado «a los tres días» (2,46) — así como en la predicación en Nazaret (4,16-30), colocada de intento en cabeza de la vida pública: Jesús, signo de contradicción, es objeto de admiración (4,22), luego de odio (4,29), pero él sigue su camino (4,30; cf. Jn 7,30; 8,20), victorioso ya de la muerte.

El título de Señor

Jesús no es sólo el que conoce los pensamientos profundos de los corazones (Mt 9,4 par.), notación que Lc subraya todavía en 6,8 y 9,47 (Mc 9,33), ejerciendo así el conocimiento que tiene del Padre (10,21s = Mt 11,25.27). Sólo en Lc es designado *Kyrios,* con arreglo a la terminología cristiana: 7,13.19; 10,1.39.41; 11, 39; 12,42; 13,15; 16,8(?); 17,5s; 18,6; 19,8; 22,61; 24,3.34. Título

que equivale al de Cristo exaltado (cf. 1Cor 16,22; Flp 2,11). En presencia del Señor, el tema del secreto mesiánico[19], aunque todavía perceptible (4,35.41; 5,14; 8,56; 9,21), queda fuertemente amortiguado (así 8,26).

El Mesías aparece más claramente como *rey* en su entrada en Jerusalén (19,38; cf. Jn 12,13); la parábola de las minas tiene en Lc 19,12.14.15.17.27 una coloración más regia que la parábola de los talentos en Mt 25,14.19.21.23[20].

El reino de Dios y el Espíritu Santo

El reino de Dios

La buena nueva es el *reino de Dios* (4,43; 8,1), en el sentido adoptado por el objeto de la predicación cristiana (cf. 9,2.60.62; 16,16; 18,29; cf. Act 1,3; 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31). Con este término, Lc no designa ordinariamente la realidad divina que actúa en la tierra (sentido habitual en Mt[21]), sino el reino *escatológico*, o cielo, que rige nuestro comportamiento acá abajo y exige nuestra fe (véase 13,27-29; 14,15; 19,11; 22,16-18). Así, su parábola del sembrador no significa, como en Mt y Mc, la presencia «en misterio» del reino, sino la exigencia de la fe (8,12. 15). Compárese también Mt 16,28 par. (advenimiento del reino) y Lc 9,27 (vista del reino).

Si el reino está *presente* en la tierra (17,21), lo está en la persona del Hijo del hombre (17,22); así se explicaría que, si bien tiene todavía que venir el reino (11,2), sin embargo, ha sobrevenido ya (10,9.11; 11,20).

El Espíritu Santo

En Mt, el reino de los cielos tenía un aspecto dinámico, aspecto que parece desaparecer en Lucas. Pero el *Espíritu Santo,* aunque no se le nombre con frecuencia en el evangelio, viene a ser esta realidad divina en acción en la tierra. No se trata ya de que el reino descienda de los cielos, sino que el Espíritu Santo es quien viene de arriba (don); el que opera ahora es el Espíritu

(fuerza). Lc lo marcó claramente en Act 1,7s. A los apóstoles que preguntan si ha venido para Israel el momento del restablecimiento del reino, Jesús responde desviando su atención de este reino y fijándola en el Espíritu Santo en su doble aspecto: «Recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros.»

El Espíritu Santo es el *don* por excelencia. «Si vosotros que sois malos sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿con cuánta más razón el Padre que está en el cielo dará Espíritu Santo (Mt 7,11: «cosas buenas») a los que le piden? (11,13). Nótese en el mismo contexto la variante en 11,12 sobre el *Adveniat regnum tuum:* «Venga a nosotros tu Espíritu Santo y (= para que) nos purifique.»

El Espíritu Santo llena a ciertos seres destinados a funciones privilegiadas: así Juan (1,15) o Jesús (1,35). Esta presencia está de ordinario ligada a la palabra profética que debe ser pronunciada por Isabel, Zacarías o Simeón (1,41.67; 2,25-27) y, sobre todo, por Jesús (4,18; 10,21) y por los discípulos en la persecución (12,12 = Mt 10,20; cf. Mc 13,11). Muchas veces el Espíritu está asociado a la *fuerza* por la que se hacen los milagros (4,14) y de algún modo llega a ser suplantado por la δύναμις en virtud de la cual cura a los enfermos (4,17; 5,17; 6,19; 9,1). Como dice Pedro «Dios le ungió con Espíritu y poder» (Act 10,38).

Ambiente de alabanza

Alabanza, acción de gracias, glorificación de Dios resuenan sin cesar: María (1,46ss), Zacarías (1,64.68ss), los ángeles en Belén (2,13.20), Simeón (2,28), Ana (2,38), el paralítico curado (5,25), todos a la vista de este milagro (5,26) o de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (7,16), la mujer encorvada que sana (13,13), el leproso curado (17,15), el ciego que ve (18,43), los discípulos en su entrada en Jerusalén (19,37s), el centurión en la muerte de Jesús (23,47), finalmente los discípulos después de la ascensión (24,53). El eco de este canto se deja oír en la comunidad primitiva (Act 2,47; 3,8s; 4,21; 11,18; 13,48; 21,20).

Se celebra incluso la gloria de Jesús (4,15). O bien Jesús provoca sentimientos de temor, de estupor, de sobrecogimiento o de maravilla (8,25.37; 9,43; cf. Act 2,7.12; 3,10; 5,5.11...).

Ambiente de gozo

Gozo, alegría, júbilo, exultación, dicha en la *paz* al anuncio de la *buena nueva:* estas expresiones recurren más a menudo en Lc que en Mt y Marcos. El verbo *evangelizar* es propio de Lc, palabra más dinámica que el sustantivo «evangelio» empleado por Mt y Mc; Mt lo tiene sólo en una cita de Isaías (Mt 11,5).

El *gozo* que Mc casi ignora (excepto Mc 4,16 = Mt 13,20 = Lc 8,13), que a veces señala Mt (los magos: Mt 2,10; el discípulo en el hallazgo del tesoro: 13,44; el cielo que es gozo: 25, 21.23; las santas mujeres en la resurrección: 28,8s), este gozo invade el evangelio de Lucas. En el nacimiento de Juan (1,14.44. 58), en el anuncio hecho a María (1,28), en la visita de María (1,41.44), en el anuncio hecho a los pastores (2,10). A los discípulos que regresan gozosos (10,17), precisa Jesús el verdadero motivo del gozo (10,20) y se regocija él mismo (10,21). Gozo de la multitud a la vista de las maravillas que se realizan ante sus ojos (13,17), de Zaqueo, que recibe a Jesús (19,6), de los discípulos en su entrada en Jerusalén (19,37), de los discípulos de Emaús (24,41), de los discípulos después de la ascensión (24,52). Gozo de Dios mismo y del cielo al acoger al pecador arrepentido (cap. 15 passim). Gozo prometido a los perseguidos (6,23 = Mt 5,12; cf. Act 5,41).

¡*Bienaventurados*, pues, todos los que oyen la buena nueva! Mateo refiere cuatro bienaventuranzas más que Lc (Mt 5), además de la de Simón Bar Joná (Mt 16,17), y con Lc las del que no se escandalice por Jesús (Mt 11,6 = Lc 7,23), de los ojos que ven lo que ven los discípulos (Mt 13,16 = Lc 10,23) y del siervo fiel (Mt 24,46 = Lc 12,43). Además, en Lc, Isabel es llamada bienaventurada (1,45), María lo será (1,48), es proclamada tal por una mujer (11,27); Jesús declara bienaventurados a los que escuchan la palabra de Dios y la guardan (11,28), a los servidores vigilantes (12,37s), a aquellos a quienes no se puede pagar por sus beneficios (14,14).

Paz, no en el sentido del mundo (Lc 12,51 = Mt 10,34; cf. Jn 14,27), sino la que da Jesús (7,50; 8,48 = Mc 5,34) desde su nacimiento (1,79; 2,14.29), la que Jerusalén no supo acoger (19, 42) cuando era proclamada por los discípulos (19,38), paz que fue

dada por el Resucitado (24,36; cf. Jn 20,19.21.26), pues Jesús vino «para evangelizar la paz» (Act 10,36): otro tanto deben hacer sus discípulos (10,5s = Mt 10,13).

Ambiente de oración

Según la tradición común, Jesús está en oración en la coyuntura de la multiplicación de los panes (Lc 9,16 par.), en la cena (22,17.19 par.), en el monte de los Olivos (22,41.44 par.). Lucas no señala el *hallel* (Mt 26,30 par.), ni que Jesús va a orar después de la multiplicación de los panes (Mt 14,23 par.). Pero sólo Lc muestra a Jesús en oración en el bautismo (3,21), durante su ministerio (5,16; cf. Mc 1,35), antes de la elección de los doce (6,12), antes de la confesión de Pedro (9,18), en la transfiguración (9,28s), al regreso de los discípulos (10,21), antes del padrenuestro (11,1), para confirmar a Pedro en su fe (22,32), cuando es crucificado (23,34), a su muerte (23,46), con los discípulos de Emaús (24,30).

Personajes secundarios están en oración: 1,10.13; 2,37; 5,33. Se refieren fórmulas de oración además del padrenuestro: el *benedictus,* el *magnificat,* el *gloria in excelsis,* el *nunc dimittis* (1,45-55.68-79; 2,14.29-32).

Es imperioso el deber de orar (11,9 = Mt 7,7-11); Lc hace que le preceda la parábola del amigo importuno (11,5-8) y lo confirma con la del juez inicuo (18,1-8) y la del fariseo y el publicano (18,9-14). La fe lo obtiene todo (17,6; cf. Mt 17,20; 21,21s; Mc 11,23s). Hay que orar al dueño de la mies (10,2 = Mt 9,38), orar por los perseguidores (6,28 = Mt 5,44), orar y velar (21,36 = Mc 13,33), orar para no ser tentados (22,40.46 par.).

A veces se pone al Espíritu Santo explícitamente en relación con la oración: él la inspira (1,67-79; 2,27-32; 10,21) y es su fruto por excelencia (3,21s; 11,13).

La extensión universal del evangelio

La obra que continúa el Espíritu Santo no consiste en primer lugar en esas resonancias personales de su presencia que consti-

tuyen el gozo de la oración; quiere instaurar la comunidad universal de todos los creyentes; nosotros diríamos la Iglesia si Lucas no reservara esta palabra para los Hechos (donde está muy en su lugar).

Mientras Mt pone empeño en mostrar que la ruptura con el pueblo judío era la condición necesaria de la expansión del evangelio (el universalismo es una coronación)[22], Lc ve de golpe este universalismo en el designio de Dios. No es el término de un drama, es *un hecho* que proyecta luz sobre la buena nueva, que es esta misma buena nueva[23].

Presentación universalista

Lucas parece dirigirse a un lector no palestino, al hacer irradiar en forma más inmediata el evangelio más allá de las fronteras de Israel. Así nos proporciona numerosas aclaraciones.

Completa el *sujeto* de la frase, oscura en las tradiciones paralelas: así Mc 3,2 cuenta que «se le observaba», Lc 6,7 precisa: «los escribas y los fariseos» (véase también: 19,32; 20,10; 21,31). Otras veces, el *complemento* del verbo que es indeterminado: así Mc 1,34: los demonios «le conocían», se convierte en Lc 4, 41: «sabían que era el Cristo» (véase también: 8,5; 9,7; 22,52). Cuando un punto parece *oscuro*, Lc explicita: así a Mc 2,17: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores», añade Lc 5,32: «a la penitencia» (véase también: 5,17; 6,8*a*.19; 8,12.15. 29*b*.33.37.40; 20,20; 21,4; 22,34.45; 23,26). En fin, algunas puntualizaciones quitan toda ambigüedad o justifican el curso de los acontecimientos (4,43; 6,1; 18,36).

Al mismo resultado tiende la restitución del *contexto psicológico* de las palabras referidas: creación de la situación mediante un complemento circunstancial: «como el pueblo se preguntaba si Juan no era el Cristo...» (3,15), «una vez que Jesús oraba..., así que acabó...» (11,1). Véase también: 9,43*b;* 11,29; 13,1; 17,20; 18,1.9; 19,11. La distinción de los auditorios facilita la inteligencia de los discursos (11,38s.45s; 12,1.13.16.22.41.54; 14,3.7.12. 15); así también la indicación de las diversas partes de un episodio (6,39; 13,14.18.20; 14,3.5; 18,1.6).

Finalmente, el lector que no esté muy al corriente de las cos-

tumbres de Palestina agradecerá a Lc que, pensando en él, *precisa* o *generaliza* las palabras de Jesús que tienen demasiado sabor del terruño. La enumeración de la menta, del hinojo y del comino (Mt 23,33) es auténtica; Lc añade sencillamente: «y toda hortaliza» (11,42). Igualmente «y todos los árboles» (21,29; cf. Mc 13, 28; véase también: 22,1; 23,56). Lucas atenúa para su lector el *color local* o *semítico:* las prescripciones sobre la caridad fraterna (6,27-36; Mt 5,39-48), la parábola de las dos casas (6,47-49; Mt 7,24-27): habla de las «tejas» de la casa (5,19; Mc 2,4), detalles poco felices en el contexto de Palestina. Hay muchas pequeñas omisiones de este mismo tenor, como no decir que Jesús no enseñaba como los escribas (Mc 1,22).

Selección de las tradiciones evangélicas

Es difícil afirmar que Lc omitiera voluntariamente ciertas tradiciones, conocidas sólo por los evangelios de Marcos o de Mateo. Es cierto que Lc ignora la mayoría de los elementos que tienen un colorido judío muy pronunciado. Veamos algunas *omisiones notables.* La cuestión tocante al código de la pureza de los alimentos (Mt 15,1-20 par.), la cananea (Mt 15,21-28 par.), el retorno de Elías (Mt 17,10-13 par.), la discusión sobre el repudio legal (Mt 19,3-9 par.), el anuncio de los falsos mesías (Mt 24,23-25 par.), las palabras arameas de Jesús o las expresiones arameas de la tradición (Mc 5,41; 7,34; 11,10; 9,5; 14,45; 10,51; 14,36; 15,22.34), las oposiciones entre la ley antigua y la ley nueva (Mt 5) y entre la justicia farisea y la justicia cristiana (Mt 6); finalmente, el aviso de no ir a tierras de los paganos (Mt 10,5).

Por el contrario, Lc se complace en *explicitar el universalismo* contenido en ciertas tradiciones. Así, en la genealogía que, según Mt, asciende sólo hasta Abraham, Lc enlaza a Jesús con Adán (3,38). «¡Paz a los hombres a quienes ama Dios!», cantan los ángeles (2,14), porque Jesús es el Salvador (2,11). La profecía de Isaías es subrayada en la predicación de Juan: «Toda carne verá la salvación de Dios» (3,6; cf. Act 2,21; 28,28), y en el cántico de Simeón: *Lumen ad revelationem gentium* (2,32; cf. 13,28s = Mt 8,11s). El evangelio debe «ser proclamado a todas las naciones» (24,47; cf. Mt 28,19s). Finalmente, se presenta como ejem-

plo a no israelitas: el buen samaritano (10,25-37) y el leproso samaritano curado (17,11-19), además del ejemplo de fe del centurión alabado por Jesús (7,9 = Mt 8,10).

El evangelio de la bondad

«La filantropía de Dios» (Tit 3,4)

Para Dios «no hay ya judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer» (Gál 3,28): el misterio oculto de Cristo es accesible a todos (cf. Col 1,26s).

Los *pecadores* hallan en Jesús un «amigo» (7,34 = Mt 11,19) que no se recata de tratar con ellos (5,27.30 par.; 15,1s): este hecho histórico referido por la tradición común, Lc lo pone de relieve. El episodio de Zaqueo lo ilustra (19,7). Además, Jesús afirma que los pecadores son los privilegiados de Dios por razón de su arrepentimiento (15,1-32) y en virtud de la longanimidad divina (parábola de la higuera seca, 13,6-9, cf. Mt 21,18-22 par.). Jesús perdona no sólo al paralítico (5,20 par.), sino también a la pecadora (7,36-50), a los responsables de su muerte (23,34). Pedro llora cuando se fija en él la mirada de Jesús (22,61), el buen ladrón se arrepiente (23,39-43), las multitudes se dan golpes de pecho al abandonar el Calvario (23,48); todos pueden orar como el publicano de la parábola (18,10-14).

Las *mujeres,* tan despreciadas en el judaísmo, ocupan en Lc un puesto de preferencia. María, Isabel, Ana, la viuda de Naím (7,11-17), la pecadora, cuyo nombre queda delicadamente ignorado (7,36-50; cf. Mt 26,6-13 par.), las piadosas mujeres (8,1-3) que le siguen hasta la cruz (23,49.55; 24,10s), Marta y María (10,38-42), la mujer que bendice a la madre de Jesús (11,27s), la mujer encorvada (13,11-17), las mujeres de Jerusalén (23,27-31). Finalmente, las mujeres presentadas por Jesús en las parábolas (15,8-10; 18,1-8).

Los *extranjeros* son objeto de la solicitud de Jesús; no hay que hacer que baje sobre ellos fuego del cielo (9,54s); incluso son presentados como ejemplo (7,9 par.; 10,25-37; 17,11-19).

Tal es, compuesta de los muy pequeños (10,21s), la *pequeña grey* que puede vivir sin temor, pues de ella es el reino (12,32).

«Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido» (19,10; cf. 5,31s par.).

La bondad de Jesús

La *benignidad* de Jesús no es melosidad: por mucho que los sentimientos violentos de Jesús sean atenuados por Lc, no faltan palabras fuertes propias de Lc: maldiciones contra los dichosos de este mundo (6,24-26), amonestaciones a los impenitentes (13, 2-5), amenaza a la higuera estéril (13,9), la suerte del rico que ignora al pobre (16,19-31), la lamentación sobre Jerusalén (19,41-44), la respuesta a las mujeres de Jerusalén (23,28-31), las exigencias de renuncia, que señalaremos al terminar este apartado.

La benignidad de Jesús es *misericordia* insondable, que se manifiesta en ligeros rasgos. De los cuatro milagros referidos sólo por Lc, Naím (7,11-17), la mujer encorvada (13,11-17), el hidrópico (14,1-6) y los diez leprosos (17,11-19), el primero tiene por motivo explícito la misericordia (7,13) para el «hijo único» de esta viuda (cf. 8,42, la hija «única» de Jairo, y 9,38.42, el hijo «único» de un padre desolado). No obstante, Lc no refiere el sentimiento de misericordia de Jesús que provoca el envío a misionar (Mt 9,36) o que anuncia la multiplicación de los panes (Mt 14,14 par.), como tampoco en relación con los ciegos de Jericó (Mt 20,34). Pero Lc tiene cierta predilección por la palabra φίλος y conservó la expresión «joánica» de Jesús: «A vosotros os lo digo, amigos míos» (12,4).

La delicadeza de Lucas

La delicadeza de Lucas parece reflejo de esta bondad, no menos que resultado de una preocupación pedagógica en favor de sus lectores.

Con frecuencia amortigua *los sentimientos fuertes* de Jesús. No se ve a Jesús en cólera (Mc 1,41.43 = Lc 5,13; Mc 3,5 = Lc 6, 10), conmovido por la compasión (Mc 6,34 = Lc 9,11), violento contra Pedro (Mc 8,33 par.), arrojando duramente a los vendedores del templo (Mc 11,15-17 = Lc 19,45s), acariciando a los niños

(Mc 9,36 = Lc 9,47s; Mc 10,16), humanamente enternecido (Mc 10,21 = Lc 18,22), indignado (Mc 10,14), abatido, espantado (Mc 14,33s = Lc 22,40: sin embargo, Lc es el único que habla del sudor de sangre, 22,44).

Lucas tiene *miramientos con los apóstoles:* Mc 4,13 = Lc 8, 11; Mc 4,38.40 = Lc 8,24s; Mc 8,32s; Mc 9,28s = Lc 9,43; Mc 10,24.26 = Lc 18,25s; Mc 10,32 = Lc 18,31 (pero 18,34); Mc 10, 35-40 (pero Lc 22,24-27); Mc 14,26-31 = Lc 22,31-34; Mc 14,37-41 = Lc 22,45s; Mc 14,71 = Lc 22,60.

Las *escenas violentas* son suavizadas o ignoradas: las máximas demasiado duras (Mc 4,12; 9,43-48; 14,21), la decapitación de Juan (Mc 6,17-29), el beso de Judas (Mc 14,45; Lc 22,48), la escena de las bofetadas (Mc 14,65; pero cf. Lc 23,11), de la flagelación, de la coronación de espinas. Notemos también el sentido de las conveniencias que tiene Lc: 4,1.43; 8,30.53.55; 9,9; 22,41.

También el *lenguaje de las omisiones* es significativo. Lucas no reproduce el fin de la cita de Isaías «no sea que se conviertan» (Mc 4,12, ha sido quizá traspuesto a Lc 8,12*c*), ni la vivacidad en replicar: «¿Quién es mi madre?, ¿quiénes son mis hermanos?» (Mt 12,48 par.). A la cita de Isaías se le amputa la mención del «día de la venganza del Señor» (Lc 4,18s). El demonio sale del endemoniado curado «sin hacerle el menor daño» (4,35), la bondad del centurión con el pueblo judío pone una nota de delicadeza en el relato (7,4s).

Las *escenas de comidas,* símbolo de fraternidad, contribuyen al mismo efecto. «El «gran festín» en casa de Leví (5,29), las comidas en casa de Simón (11,37), en casa de Marta y María (10,38-42), las alusiones a comidas (5,39; 14,12s.15; 15,1...).

El evangelio, regla de vida

Un evangelio «social»

Si nos es permitido servirnos de un término moderno, podemos decir con bastante propiedad que el evangelio de Lc es el evangelio «social» por excelencia.

Juan especifica a las multitudes, a los agentes del fisco, a los soldados, en qué consiste su deber de estado (3,10-14). El sermón

inaugural está concebido en esta perspectiva; hay matices que con frecuencia lo revelan. «Da [sin cesar] a quien te pida» (6,30: matiz del imperativo presente, en lugar del aoristo de Mt). «Sed misericordiosos» (6,36; Mt dice «perfectos»); «Dad una buena medida [descrita en detalle con cariño] en todos los conceptos [no sólo en razón del juicio]» (6,38).

He aquí algunas notaciones breves: el centurión «quiere a nuestra raza... ha construido una sinagoga, y así es digno de...» (7,5); el sacerdote (el levita) a la vista del hombre medio muerto: «al verlo, cruzó al otro lado y pasó de largo (10,31s).

Se debe invitar a la mesa a los pobres y no a los ricos, con el fin de no esperar compensación (14,12-14). El abismo que el rico ha cavado en vida entre sí y el pobre, se perpetúa en el más allá (16,25s). El desprecio interior del fariseo que se separa de los otros hombres, pecadores, le separa de Dios mismo: ya no hay justificación para él (18,10-14).

Ricos y pobres [24]

Es cierto que Lc observa que algunos ricos pudieron seguir a Jesús: José de Arimatea (23,50), Zaqueo (19,2.8) y (?) Juana, esposa del administrador de Herodes (8,3). Pero no dice, como Mc 10,21, que Jesús amó al joven rico. Los amigos de Jesús son los pobres. No van a adorarle los magos, sino los pastores (2,8); para rescatar a Jesús en el templo, la ofrenda de los humildes (2,24); el pobre Lázaro (16,20), la viuda pobre que lo da todo (21,3s par.) son presentados como ejemplos. Jesús mismo no tiene dónde reclinar su cabeza (9,58 = Mt 8,20).

Pobres y ricos son *calificados de bienaventurados y desgraciados* respectivamente. En efecto, Lucas no se limita al aspecto espiritual de la pobreza, sino precisa su realidad concreta (cf. 1,52s: «abatió a los poderosos... exaltó a los humildes»). La buena nueva «es anunciada a los pobres» (7,22 par. y 4,18), pobres que en cuanto tales son llamados bienaventurados (6,20): entran con pleno derecho en el reino de Dios, que ahora es suyo. Los ricos son desgraciados, porque se hallan en mala situación. «Atesoran para sí mismos y no en atención a Dios» (12,21); corren peligro de olvidar al Señor (12,13-20); ignoran a sus hermanos pobres

(16,19-31: nótese que no se habla de «mal» rico); los fariseos no son sólo gente satisfecha de sí (18,14), sino también «amigos del dinero» (16,14); ahora bien, «lo que tiene gran valor a los ojos de los hombres, es abominable a los ojos de Dios» (16,15).

Así pues, Mammón (= el Dinero), de sí, es injusto. Desde luego, Lc admite que se le puede utilizar con habilidad distribuyéndolo a los pobres para ganarse amigos (16,9), con fidelidad, como de un bien ajeno encomendado por Dios (16,10-12), pero Lc concluye firmemente que no se le puede servir al mismo tiempo que a Dios (16,13).

La renuncia

Tanto en Lucas como en la tradición común, la renuncia es un corolario del misterio de pascua (conexión entre los anuncios de la pasión y las condiciones para seguir a Jesús: Mt 16,21-23. 24-26 par.). Pero Lc insiste más que los otros en la renuncia a todo. No hay que apoyarse en las riquezas (12,13-21), sino confiar en Dios que cuida de todo (12,22-32): así pues, «vended vuestros bienes y dadlos como limosna» (12,33; cf. Mt 6,19s).

A las condiciones impuestas para ser discípulo de Jesús, se añade en Lc que es necesario «odiar a su mujer y a su propia vida» (cf. 18,29: ¿no se ve aquí un equivalente discreto del término «eunucos por el reino de los cielos»?) y luego se precisa: «Quien no renunciare a todos sus bienes no puede ser mi discípulo» (14,26.33). De ahí, sin duda, las pequeñas notaciones de Lc añadidas a la tradición común. Los discípulos siguieron al Señor abandonándolo «todo» (5,11), y Leví lo mismo (5,28); exigencia impuesta a un joven rico (18,22). Así se corta de antemano toda vuelta atrás (9,61s).

Lucas, evangelista del designio de Dios, es al mismo tiempo el hombre que precisa hasta dónde llega en concreto la exigencia del mensaje evangélico. Mejor que Mt y que Mc, indica que hay que llevar la cruz «cada día» (9,23). Pero al mismo tiempo manifiesta mejor la acción del Espíritu Santo y el gozo derramado en los corazones.

IV

EL AUTOR DEL TERCER EVANGELIO

Los testimonios tradicionales

Los textos

No ha llegado hasta nosotros ningún fragmento de Papías relativo al tercer evangelio. Sin embargo, el nombre de Lucas figura desde la segunda mitad del siglo II en el *Canon de Muratori* (final del siglo II), que, mediante algunas correcciones gramaticales y conjeturas dice: «El tercer libro del evangelio es según Lucas. Lucas es este médico que, después de la ascensión de Cristo, fue llevado por Pablo como *compañero de sus viajes* y que escribió en su nombre según el pensamiento [de Pablo]; pero no vio personalmente al Señor en carne; por eso, comenzó su relato a partir del nacimiento de Juan, tal como pudo informarse»[25].

Los padres de los siglos II y III ofrecen testimonios unánimes. Ireneo *(Adv. Haer.* 3, 1,1): «Asimismo Lucas, compañero de Pablo, consignó en un libro el evangelio que éste predicaba.» Y también: *Lucas creditus est* (= «fue juzgado digno de») *referre nobis evangelium (Adv. Haer.* 3, 14,1).

Tertuliano (Adv. Marc. 4, 5) afirma que la lectura del evangelio de Lucas se practica en las Iglesias apostólicas.

Clemente de Alejandría justifica su aserción de que Jesucristo nació en tiempo de Augusto diciendo: *Scriptum est in evangelio secundum Lucam (Strom.* 1, 21,145 = PG 8,885). En otro lugar compara la relación entre Marcos y Pedro con la que existe entre Lucas y Pablo *(Strom.* 5, 12).

Orígenes (In Matth. 1 = PG 13,830; cf. HE 6, 25,6): el tercer evangelio es de Lucas *quod a Paulo commendatum sit in gratiam gentilium conscriptum.*

Eusebio (HE 3, 4,6) y *Jerónimo (De viris ill.* 7 = PL 23,629) son eco de la tradición.

El *prólogo antimarcionita,* que puede ser fechado, en contra de De Bruyne y Harnack, a principios del siglo IV (Gutwenger),

da algunos detalles: «Hay un cierto Lucas, sirio originario de Antioquía, médico, discípulo de los apóstoles; más tarde siguió a Pablo hasta su martirio. Sirviendo al Señor sin tacha, no tuvo mujer, no engendró hijos, murió en Beocia, lleno del Espíritu Santo, a la edad de ochenta años. Así pues, como ya se habían escrito evangelios, por Mateo en Judea, por Marcos en Italia, bajo la inspiración del Espíritu Santo escribió este evangelio en Acaya; al principio explicaba que otros [evangelios] habían sido escritos antes del suyo, pero que le había parecido absolutamente necesario exponer con miras a los fieles de origen griego un relato completo y cuidadoso de los acontecimientos...»

Balance de los textos

La tradición aparece, pues, universal. Viene de las iglesias de Siria, de Roma, de las Galias, de África, de Alejandría. Se trata del tercer evangelio, escrito por Lucas, compañero de Pablo y médico. Es suficientemente antigua para merecer nuestra confianza, pues, al principio, el interés se centraba principalmente en las palabras del Señor. Más tarde, por razones apologéticas, debido a las innovaciones de los herejes, surgió la preocupación por la autenticidad de los escritos que contenían las palabras del Señor [26].

La primera aserción concierne al autor del evangelio, Lucas. Una reflexión induce a identificarlo con el médico, compañero de Pablo. Luego se habla del evangelio de Pablo, y la tradición se amplía, imaginando a propósito de Lucas los detalles caros a la piedad: Lucas es uno de los 72 discípulos, Lucas es uno de los dos discípulos de Emaús, Lucas es el pintor de la Virgen.

Estos embellecimientos posteriores no deterioran el fondo sólido de la tradición primera: Lucas, autor del tercer evangelio, compañero de Pablo y médico.

Los datos de la crítica interna

La crítica interna confirma a la tradición eclesiástica en dos puntos fundamentales: Lucas, autor del tercer evangelio y de

los Hechos de los apóstoles, es un pagano convertido, que acompañó a Pablo en sus viajes misioneros. Pero esta crítica no ofrece apoyo para otras precisiones de la tradición, a saber, que Lucas fue médico y que fue «discípulo» de Pablo.

1) A partir de los estudios de Harnack, hay unanimidad en atribuir a un mismo autor el libro de los Hechos y el tercer evangelio[27]. La misma lengua, el mismo estilo; el mismo plan que rige los dos tomos de esta obra unitaria, que marca la expansión de la Palabra hasta los confines de la tierra; el mismo destinatario, en fin, Teófilo, pues el prólogo de los Hechos remite explícitamente al evangelio.

Por otra parte, este autor es el de los pasajes de los Hechos llamados «relatos nosotros» (Act 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16); es, pues, un *compañero de Pablo*[28]. Entre los hombres cultos de origen pagano que acompañaban a Pablo, se puede nombrar, además de Lucas, a Demas (Col 4,14; Flm 24; 2Tim 4,10), a Crescente (2Tim 4,10), a Artémate (Tit 3,12), a Zenas y a Apolo (Tit 3,13). Tito no entra en la cuenta, pues sólo se le menciona en compañía de Pablo con ocasión del concilio de Jerusalén (Gál 2,1-3), cuyo relato en los Hechos no forma parte de los «relatos nosotros». Como, por otra parte, es gratuito recurrir a un redactor desconocido para el conjunto de la obra de Lucas, hay derecho a identificarlo con Lucas en persona, el compañero de Pablo.

2) De ahí no se sigue que sea muy marcado el *influjo paulino* en el vocabulario, el estilo o las tradiciones; respecto a éstas, se puede mencionar el relato de la institución eucarística. En cambio, según el dicho de Tertuliano *(Adv. Marc.* 4,2s), Pablo fue el «iluminador» de Lucas. De hecho, las perspectivas anteriormente mencionadas lo indicaban claramente, en particular el universalismo, la bondad de Dios y el gozo. Aquí se respira más una atmósfera paulina, lo que además habla en favor del valor histórico del tercer evangelio. No se presenta como una «teología» de Cristo, sino como una encuesta iluminada por la experiencia paulina de Cristo.

La última precisión que aporta la tradición a propósito del autor del evangelio y de los Hechos, es que fue *médico.* Efectivamente, así lo designa Pablo en Col 4,14. El aspecto culto de su

obra responde bien a lo que sabemos de la cultura de los médicos de aquella época. Algunos críticos han creído demostrar literariamente que el vocabulario de Lc es el de un hombre competente en materia médica (Hobart en 1880, más tarde Harnack)[29]. Pero en 1921 Cadbury demostró que este vocabulario no atesta conocimientos médicos superiores a los de un hombre culto, como Josefo, Plutarco o Luciano de Samosata. Parece, pues, que hay que renunciar a buscar un apoyo literario a esta tradición. Es cierto, sin embargo, que Lc muestra cierta familiaridad con la terminología médica (cf. 4,38; 5,18.31; 7,10; 8,44; 21,34; Act 5,5.10; 9,40) y sus descripciones de enfermedades son correctas desde el punto de vista médico (4,35; 13,11; Act 3,7; 9,18); notemos, sin embargo, que en la narración del epiléptico Mc es superior a Lc en este sentido (Mc 9,26).

V

FECHA Y LUGAR DE COMPOSICIÓN DE LUCAS

La fecha

Datos tradicionales

Las listas canónicas colocan a Lc *en tercer lugar*, o sea después de Mc (Muratori, Orígenes, Jerónimo). Tal vez esta indicación quería reflejar un dato cronológico. En cuanto a una fecha más precisa, se presentan dos tradiciones divergentes: Ireneo dice que Lc se compuso *después de la muerte de Pablo;* Jerónimo (primera hipótesis: *Comm. in Math.*, PL 26,18) habla en este sentido. Pero más tarde, sin duda siguiendo a Eusebio (HE 2,22), al fijar la composición en Roma, la data *en vida de Pablo (De viris ill.* 14,1,11s; 14,5-7).

Lagrange opta por esta última opinión y piensa poder reducir la tradición de Ireneo a una simple conjetura: «por razón de su teoría sobre el estrecho vínculo que une a los dos evangelistas con los dos apóstoles, juzgó quizá que los discípulos no tenían por qué escribir el evangelio mientras todavía predicaban los após-

toles»[30]. Sin embargo, otros autores se inclinan en favor de Ireneo y de la primera hipótesis de Jerónimo.

Datos de la crítica literaria

La crítica literaria razona situando a Lc en relación con otros datos, mejor o peor fijados en el tiempo, y apreciando la dependencia literaria de Lc respecto a estos datos. Veamos las diferentes opiniones.

1) *Lc habría sido escrito antes del 70.* Ésta era la opinión defendida por un cierto número de autores, sobre todo católicos, tras las advertencias de la Comisión Bíblica. Se fundamenta en las afirmaciones tradicionales, en dependencia de Ireneo y Jerónimo. Esta opinión apenas si cuenta con seguidores hoy día, tanto más cuanto que se trata de una cuestión que no tiene ninguna repercusión en la fe.

2) *Lc habría sido escrito después del 95.* En el extremo opuesto, otros autores pretenden que Act 5,36s manifiesta una dependencia de Josefo o incluso del evangelio de Juan. Es cierto que existen numerosas afinidades entre Lc y Jn, pero no implican en modo alguno una dependencia literaria; sugieren tan sólo que ha habido contactos entre algunas tradiciones parciales o bien que las obras surgieron en un mismo ambiente. Tampoco esta opinión cuenta con partidarios en nuestros días.

3) *Lc data del 70-90.* En favor de esta opinión, generalmente compartida por los críticos, no basta con mencionar la afirmación de que «varios» han escrito antes de Lucas (1,1-4), porque debieron ser numerosos los ensayos que vieron la luz para consignar y ordenar las tradiciones puestas en circulación. Es preciso también considerar la manera en que se relata la descripción de la ruina de Jerusalén: al parecer, ya se había producido este hecho (19,43s). Donde en Mt 24,15 y Mc 13,14, Jesús habla de la «abominación de la desolación» (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11), Lc 21,20 precisa: «Cuando veáis a Jerusalén rodeada de ejércitos.» Y en 21,24 se dice en qué consistirá la gran tribulación: «Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan.»

Contra este indicio, algunos autores afirman que las expresiones utilizadas pueden aplicarse a cualquier tipo de ciudad y que pueden proceder también del Antiguo Testamento (cf. Dn 28, 64; Os 9,7; Zac 12,3 LXX)[31]; se dice también que Lc habría «debido» en este caso eliminar otros giros, como «huir a las montañas» (21,21). Estas objeciones tienen algún peso, pero no el suficiente para desechar la hipótesis crítica. De todas formas, resulta difícil dar una fecha precisa: las hipótesis oscilan entre el 70 y el 90.

Lugar de composición

La tradición es poco coherente sobre el lugar donde Lc habría compuesto su evangelio. En ella se proponen Grecia, Acaya y Beocia (Jerónimo, primera hipótesis, Greg. Nac.), o Cesarea, o Alejandría, o Roma (Jerónimo, segunda hipótesis).

De la crítica interna se desprende únicamente que Lc tenía presentes cristianos de origen pagano, no de Palestina.

CAPITULO QUINTO

EL HECHO SINÓPTICO

Los análisis precedentes han mostrado que entre los evangelios existen a la vez semejanzas y divergencias de muy diversa índole y muy difíciles de clasificar. Es un hecho único en la literatura, denominado con frecuencia *concordia discors.* Este hecho plantea una cuestión: ¿Cuáles son las relaciones mutuas entre estos diversos escritos? La respuesta a esta cuestión depende esencialmente del conocimiento preciso del hecho.

San Agustín, en *De consensu evangelistarum,* trató de mostrar el acuerdo sustancial de los tres evangelios. Hasta el siglo XIX se editaron con el mismo espíritu *armonías,* destinadas no a poner de relieve el hecho sinóptico, sino a coordinar las diversas tradiciones, aun debiendo sacrificar las menudas divergencias e imponer al relato el marco cronológico de una vida de Jesús. El primer ensayo de este género fue el de Taciano en el *Diatessarôn:* sirviéndose de los cuatro evangelios, redactó una narración seguida de la buena nueva. Mas la Iglesia no dio grandes estímulos a tales ensayos; prefirió atenerse a los cuatro evangelios, aun cuando opusieran dificultades a una armonización[1].

Hacia fines del siglo XVIII, por razones de orden crítico, no hubo tanta preocupación inmediata de probar el acuerdo esencial de las tradiciones, cuanto de exponer su estado objetivo. El instrumento, cada día más perfeccionado, que ayudaba a tomar conocimiento del hecho sinóptico, fue denominado *sinopsis* (σύν-οψις, vista de conjunto): presentar de un solo golpe de vista los textos emparentados con el fin de diagnosticar el grado de parentesco y de divergencia que existe entre ellos. Lo que la sinopsis permite

hacer en cuanto a los detalles del texto, lo indican en cuanto a los conjuntos los panoramas, entre los cuales nuestra *Concordance* en siete colores.

Antes de exponer el hecho y las explicaciones dadas, conviene hacer una observación de método. Debe afrontarse el hecho sinóptico independientemente de toda teoría, sea apologética, sea sistemática; debe manifestarse no sólo en cuanto a los conjuntos, sino hasta en los más menudos detalles, puesto que afecta en diferentes grados al contenido, al contexto y a la expresión de las tradiciones evangélicas. En fin, no se debe olvidar que esta exposición debe conducir a una mejor exégesis de los evangelios y no reducirse a la solución de un problema.

I

EXPOSICIÓN DEL HECHO SINÓPTICO

El contenido de los tres evangelios

En líneas generales, entre la gran cantidad de dichos y actos de Jesús transmitidos por los evangelios (cf. Mt 9,35; Mc 4,2; Jn 21,25), los tres primeros evangelios refieren los mismos hechos. Los mismos milagros, las mismas parábolas, las mismas discusiones, los mismos acontecimientos principales de la vida de Jesús. Ello resulta evidente si se da una rápida ojeada comparativa a los sinópticos y al cuarto evangelio.

Comúnmente se denomina *tradición triple* a las perícopas que tienen tres testigos; se la denomina también tradición de Mc, porque Mc ocupa una posición media entre Mt y Lc. Reciben el nombre de *tradición doble* las perícopas que no son de Mc y cuentan con dos testigos; en este caso se aplica también la denominación de tradición Mt-Lc (de suyo, aunque no de hecho, el término podría designar igualmente las tradiciones Mt-Mc o Mc-Lc). Son *tradiciones simples* las perícopas representadas por un solo testigo, Mt, Mc o Lc; de aquí deriva la expresión técnica alemana de *Sondergut* («bien propio o peculiar») para designar los pasajes propios de Mt o de Lc: SMt, SLc; *duplicados* son las tradiciones consignadas dos veces en un mismo evangelio.

Vista de conjunto de los materiales sinópticos

Las estadísticas han llegado a resultados más o menos análogos; varían en la apreciación según que se adopten o se rechacen tal o cual versículo, por consideraciones de crítica textual. Así, en Mt los v. 17,21; 18,11; 23,13 (ó 14); en Mc el final 16, 9-20 y los v. 7,16; 9,44.46; 11,26; 15,28; en Lc, los v. 17,36 y 23,17.

Por otra parte, puede variar mucho la apreciación del grado de parentesco entre dos testigos de una misma tradición. Así, ¿son «comunes» los relatos de la tentación de Jesús en Mc, y en Mt y Lc? ¿Son «comunes» las genealogías de Mateo y Lucas? Los aditamentos hechos por uno u otro testigo de una misma tradición, ¿suponen o no una tradición suplementaria, por ejemplo, en el episodio del epiléptico, los detalles dados por Mc, o el detalle lucano sobre el hijo «único»?

Es, en fin, sorprendente, que las estadísticas varíen según que se establezcan siguiendo los versículos, las frases o las palabras. Estas observaciones tienden a limitar la confianza que podemos depositar en las estadísticas generales; no destruyen las impresiones globales que exponemos a continuación [2]:

1) La *tradición triple* abarca más de la mitad de Mc (330/661 v.), alrededor de un tercio de Mt (330/1068 v.), un tercio escaso de Lc (330/1150 v.). Según Morgenthaler [3], dicha tradición cubre 9/10 de Mc (10 045/11 078 palabras), algo menos de la mitad de Mt (8751/18 298 palabras), un tercio de Lc (6761/19 430 palabras). Por otra parte, Mc no tiene como propio más que unos cincuenta v.: la parábola de la paciencia del sembrador, el episodio sobre los parientes de Jesús, las curaciones del sordomudo y del ciego de Betsaida, algunos *logia* dispersos. El resto se halla ya en Mt, ya en Lc. Todo ocurre como si Mc representara el común denominador de la tradición sinóptica. Y, sin embargo, Mc ofrece algunas tradiciones ignoradas de Mt o de Lc. De otra parte, Mc ignora además numerosas tradiciones referidas por Mt o Lc.

2) La *tradición doble* abarca un poco más o un poco menos de la quinta parte de los v. de Mt o de Lc, es decir, de 230 a 240 v. o, según Morgenthaler, 3951 palabras en Mt y 3782 en Lc.

Por otra parte, Mt tiene como propios alrededor de 315/330 v. ó 5596 palabras: además del relato de la infancia, ocho parábolas, algunos relatos y numerosas sentencias. Por su parte, Lc tiene como propios unos 500/600 v., según que no se tengan en cuenta más que las perícopas propiamente dichas o que se cuenten también las pequeñas adiciones, muy numerosas. Morgenthaler enumera 8887 palabras propias de Lc, es decir, una buena mitad de su evangelio. Todo da aquí la sensación de que Mt y Lc hubieran tenido un fondo común, al que se añadirían numerosas tradiciones particulares, mutuamente ignoradas.

El detalle de los materiales sinópticos

La evidencia global de parentesco entre los materiales utilizados se atenúa cuando se examinan de cerca. Desde luego, se trata de un mismo recuerdo, pero ¡qué de variantes en el relato que se hace del mismo! El padrenuestro implica en Mt siete peticiones, en Lc cinco. Según Mt 10,10 y Lc 9,3 = 10,4, Jesús prohíbe que se lleve nada para el camino; según Mc 6,8s, autoriza expresamente un bastón, etc. Sin embargo, estos matices no llegan a contrapesar la evidencia precedente, sino únicamente limitan su significado. A cada instante habremos de preguntarnos por qué sobreviene tal o cual variación en los relatos globalmente idénticos.

La cuestión suscitada por el examen del contenido es doble.

1) Si se niega toda dependencia literaria, ¿cómo justificar coincidencias tan numerosas?

2) Si se afirma una dependencia mutua de los textos, ¿cómo explicar las omisiones o las adiciones? ¿Basta con recurrir a la perspectiva propia del autor, al interés de sus lectores? ¿Cómo evitar la arbitrariedad en estas interpretaciones?

La disposición de los materiales evangélicos

La secuencia global de las perícopas

La disposición de los materiales debe ser examinada con diferentes grados de minuciosidad. Los hechos están distribuidos

en los tres evangelios en cuatro fases principales (diferentes de la secuencia joánica).

	Mt	Mc	Lc
A) La preparación del ministerio	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
B) El ministerio en Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
C) Una subida a Jerusalén	19,1-20,34	10,1-56	9,51-18,43
D) La pasión y la resurrección	21-28	11-16	19-24

Todo hace pensar como si una catequesis primitiva hubiera impreso una marca definitiva a los acontecimientos de la existencia de Jesús (cf. Act 10,37-41). Pese a las adiciones propias de cada evangelio, puede descubrirse un plan idéntico.

Sin embargo, en medio de esta concordancia global hay discordancias manifiestas. La más notoria es la que presenta Mt con relación a Marcos y Lucas. De Mc 1,21 a 6,13, Lc sigue el mismo orden (Lc 4,31-9,6), pero Mt hace banda aparte; en particular, hay interversión de los discursos de misión y de las parábolas. Además, la distribución de las sentencias es diferente en Mt y en Lc; en el primero está concentrada en algunos discursos mayores, y en Lc generalmente está dispersa.

Secuencias parciales de relatos

En el amplio contexto de que acabamos de hablar y que hemos calificado de semejante en los tres evangelios, puede haber concordancia o discordancia en cuanto al detalle:

1) *Concordancia en un amplio contexto diferente:*

Las secciones Mc 1,21-6,13 y Mt 4,23-13,58 son en conjunto diferentes, y sin embargo se pueden señalar agrupaciones parciales:

Mc	1,21-45;	2,1-22;	2,23-3,6
Mt	7,28-8,16;	9,1-17;	12,1-14
Mc	3,22-4,34;	4,35-5,20;	5,21-43
Mt	12,22-13,34;	8,18-34;	9,18-26

Los pasajes de Mt impresos debajo de los de Mc representan secciones parciales poco más o menos idénticas.

2) *Discordancia en una agrupación idéntica:*

En las agrupaciones parciales que siguen se pueden notar trasposiciones de *Mt con relación a Mc:*

Mc 1,40-45	está colocado por Mt delante de Mc 1,21-39
Mc 4,25	está colocado por Mt delante de Mc 4,13-24
Mc 4,35-5,20	está colocado por Mt delante de Mc 2,1-22
Mc 5,21-43	está colocado por Mt después de Mc 2-1,22

Lucas procede habitualmente en conformidad con Marcos. Así, a propósito de Lc no había nada que notar en 1): inserta sus tradiciones propias sin alterar el orden de Marcos. Sin embargo, dentro de este acuerdo de conjunto, hay numerosos desplazamientos o transposiciones. He aquí algunos casos notorios:

El llamamiento de los discípulos precede (Mc 1,16-20) o sigue (Lc 5,1-11) a la primera predicación de Jesús en Cafarnaúm. La visita a Nazaret está en un contexto completamente diferente (Mc 6,1-6; Lc 4,16-30). Numerosas tradiciones de Mc tienen su correspondiente en el gran inciso de Lc 9,51-18,14: Mc 3,22-30; 4,30-32; 9,42-48.49s; 10,11s.31; 12,28-34; 13,15s.21-23.33-37. En el relato de la pasión son numerosos los desplazamientos: Lc 22, 14-23.31-33.36-38.43s; 23,6-16.27-31.40-43. Finalmente, hay que notar los desplazamientos de Mc 10,35-45 y 11,15-17.

A veces, al final de una secuencia concordante se enlaza un episodio remotamente emparentado. Así, en Lc la controversia sobre Beelzebul no va seguida del episodio de Mt y Mc sobre la verdadera familia de Jesús, sino por otro análogo: el de la mujer que bendice a la madre de Jesús (Lc 11,27s). En cuanto al episodio sobre la verdadera familia de Jesús, Lc no lo refiere en el mismo contexto que Mt y Mc, sino después del capítulo de las parábolas (Lc 8,19-21). «Se diría, en todo caso, que se trata de una arcada idéntica, con sus columnas y sus capiteles esculpidos, transportados en bloque a monumentos diferentemente orientados y distribuidos» [4].

Secuencia discordante en el interior de un pasaje

Dentro de un mismo episodio, las palabras, los acontecimientos suelen referirse en la misma sucesión. A veces, sin embargo,

nos hallamos con una intervención sorprendente. Así, la segunda y la tercera tentación están intercambiadas en Mateo y en Lucas. A veces, la modificación afecta a una misma frase. Así, según Mt 13,8 la semilla debe producir ciento, sesenta, treinta por uno; según Mc 4,8 la progresión es ascendente: treinta, sesenta, ciento por uno. Finalmente, a veces dos testigos están conformes contra el tercero: así, Mt 14,21 = Mc 6,44 contra Lc 9,14*a*.

Estas variaciones no son raras [5]; afectan a todos los rincones de la tradición; tienen, pues, gran importancia para la inteligencia del hecho sinóptico. Cuanto más se desciende en los detalles, tanto mayor aparece la libertad en el tratamiento de los materiales y de las secuencias.

De ahí el planteamiento de la cuestión: si la secuencia global refleja una estrecha y común dependencia por lo menos de un mismo esquema, ¿cómo explicar estas innumerables transposiciones? ¿Provienen todas del trabajo literario de los evangelistas?

Las concordancias de expresión

Las semejanzas y las diferencias afectan no sólo al contenido y al contexto de los materiales utilizados, sino hasta a su misma expresión. Notemos en primer lugar las concordancias. Comparado con el estilo de Jn, el de los sinópticos aparece único: pocos diálogos, pocos discursos largos compuestos...

En la estructura del relato

La concordancia sorprende todavía más. Ciertas notaciones, paréntesis... se presentan exactamente en el mismo punto del relato, siendo así que no parecía exigirlo en modo alguno el movimiento narrativo.

Así: «pues eran pescadores» (Mt 4,18 = Mc 1,16). En el relato de la curación del paralítico, se hace una interrupción en el mismo lugar y en los mismos términos: «a fin de que sepáis... dijo al paralítico» (Mt 9,6 = Mc 2,10 = Lc 5,24). Igualmente la glosa «entienda el lector» (Mt 24,15 = Mc 13,14) o la observación ἔλεγεν γάρ = παρήγγελλεν γάρ (Mc 5,8 = Lc 8,29). Haw-

kins[6] señala tres casos concernientes a Mt, Mc y Lc, seis a Mt y Mc, dos a Mc y Lc, y uno a Mt y Lc.

En las palabras

La concordancia va a veces hasta la identidad verbal. Cierto, el número de los versículos estrictamente idénticos es poco elevado: según C. Lattey, sería cero en el caso Mt, Mc y Lc, ocho en el de Mt y Mc, seis en Mt y Lc, y tres en Mc y Lc.

Existen, sin embargo, semejanzas sorprendentes. La predicación de Juan está referida con 63 palabras en Mt y Lc; ahora bien, de ellas sólo una o dos difieren (Mt 3,7*b*-10 = Lc 3,7*b*-9)[7].

En las palabras del Señor

Notemos que esta identidad no concierne a veces sino a las palabras del Señor, mientras que es mucho mayor la libertad en la parte narrativa. Así en el episodio del centurión (Mt 8,5-15 = Lc 7,1-10; 13,28s), en el episodio de los hijos de Zebedeo (Mt 20, 20-28 = Mc 10,35-45), en la curación del epiléptico (Mt 17,14-20 = Mc 9,14-29 = Lc 9,37-43; 17,5s).

En el empleo de palabras raras

Estos *hapax* no se hallan a veces más que en determinados pasajes sinópticos y en ninguna otra parte del Nuevo Testamento. El perfecto dórico ἀφίενται aparece en el mismo lugar (Mt 9,2.5 = Mc 2,5.9 = Lc 5,20.23); palabras como ἀπαρθῇ (Mt 9,15 = Mc 2, 20 = Lc 5,35), ἐπίβλημα (Mt 9,16 = Mc 2,21 = Lc 5,36), κατεγέλων αὐτοῦ (Mt 9,24 = Mc 5,40 = Lc 8,53) no se hallan en ninguna otra parte del Nuevo Testamento.

Se observan expresiones curiosas como σπορίμων... τίλλειν (Mt 12,1 = Mc 2,23 = Lc 6,1), donde se emplea el verbo en lengua clásica, no para «arrancar las espigas», sino para «tirar de los cabellos». Véase también, entre las palabras que ha recogido cuidadosamente Hawkins[8], 17 casos en Mt, Mc y Lc, 37 en Mt

y Mc, 7 en Mc y Lc, 18 en Mt y Lc, las siguientes expresiones verdaderamente raras: κυνάρια - ἀπὸ τῶν ψιχίων - ἐπιούσιος - κατεξουσιάζουσιν - φωλεούς - ὁμολογήσει ἐν - ἱματισμένον - κατέκλασεν - ἀνάγαιον.

Esta identidad de vocabulario, ¿prueba una dependencia literaria o un lenguaje evangélico común?

Combinaciones curiosas

Marcos reproduce juntas expresiones que se hallan separadas en Mt y en Lucas. Así, de la expresión doble ὀψίας δὲ γενομένης... ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος (Mc 1,32), Mt 8,16 tiene la primera y Lc 4,40 la segunda. Véase asimismo Mc 1,42; 2,20; 4,21; 11,2; 14,30.

En las citas explícitas del Antiguo Testamento

A veces son idénticas en los tres, siendo así que no dependen ni del texto hebreo ni de los Setenta. Así, Mt 3,3 = Mc 1,3 = Lc 3,4 aportan la misma modificación al texto de Isaías 40, diciendo del Mesías lo que se afirma de Dios mismo. Igualmente en Mt 11,10 = Mc 1,2 = Lc 7,27, que citan a Mal 3,1 con la misma aplicación a Jesús. Véase también Mt 4,4.7; 22,24.37; 26,31.

El conjunto de estos fenómenos de concordancia sugiere por lo menos un contacto literario entre los textos sinópticos [9]. Los fenómenos de discordancia van a ponernos en guardia contra una deducción precipitada de dependencia literaria inmediata.

Las discordancias de expresión

Observaciones generales

1) A menudo se descubren pequeñas divergencias entre las recensiones de una misma tradición. Así, las transiciones entre dos episodios, los matices estilísticos (conjunciones de coordinación, tiempos de los verbos...), los cambios de palabras que reflejan una perspectiva diferente, etc. La crítica literaria se esfuer-

za por reducirlas atribuyéndolas al trabajo redaccional de uno u otro evangelista. Así, parece claro que Lc 11,33 mejoró el griego de la sentencia sobre la lámpara, tal como se halla también en Mt 5,15: nada de construcción impersonal, nada de parataxis, sujeto designado explícitamente. Aparece claro el sello de Lucas. En cambio, las palabras-nexo que unen esta sentencia y la siguiente no pueden proceder de Lucas.

Pero la prudencia se impone en estos veredictos de retoques literarios. Los estudios de los arameístas tienden a mostrar que numerosas divergencias son explicables como traducciones diferentes de un mismo término arameo. Así, en lugar de οἱ ἰσχύοντες (Mt y Mc), Lc 5,31 pone οἱ ὑγιαίνοντες. Se podría pensar que el médico prefirió la antítesis «sano/enfermo» a «fuerte/enfermo». J. Jeremias, seguido por M. Black [10], supone que el arameo *bârî'* está latente en las dos recensiones, puesto que significa a la vez «fuerte» y «sano».

2) Al lado de estas divergencias, más o menos explicables por retoques literarios o por traducciones diferentes, existe un fenómeno mucho más sorprendente, que ordinariamente subrayan poco los críticos y lo explican mal. Hawkins, sin embargo, lo ha expuesto lealmente, aunque sin sacar de él todas las consecuencias para la explicación del hecho sinóptico. Como no es fácil de captar, le dedicaremos algunas páginas.

Los elementos que normalmente constituyen la expresión de una idea, de un relato (estructura y palabras), están a veces disociados, originando cierta discordancia entre la estructura y las palabras utilizadas. Uno de los dos elementos se ha mantenido fijo, idéntico en los testigos del pasaje, mientras que el otro ha variado. ¿Cómo ha podido suceder esto? ¿Por la intervención activa de un autor literario? Esto no parece muy probable, dado que se trata de deslizamientos imperceptibles, sin razón de ser aparente. Por otra parte, estos fenómenos son mucho más numerosos de lo que se cree, y sobre todo se hallan desparramados en todos los géneros de tradición, doble o triple.

Señalemos, sólo para recordarlo, el caso, antes indicado [11], del *esquematismo* de los relatos. Una misma forma ha podido sobrevivir sola a lo largo de la tradición con miras a expresar temas diferentes con estructura y palabras fijas. El exorcismo de Cafarnaúm y el milagro de la tempestad sosegada, la preparación

de la entrada en Jerusalén y la de la cena, se cuentan de la misma manera. Se podría decir que proliferó uno de los elementos de la narración: estructura y palabras quedaban fijos mientras variaba el tema. Pero este esquematismo no concierne inmediatamente al hecho sinóptico; únicamente manifiesta mejor una manera de componer y de escribir que vamos ahora a apreciar con vistas a nuestro tema.

Estructuras fijas, palabras variadas

Ya hemos notado [12] que la estructura del relato del paralítico (Mt 9,1-8 par.) era idéntica y que las palabras empleadas lo eran también. Este fenómeno curioso se explicaba fácilmente: hubo contacto literario entre los tres testigos.

Mas esta explicación no parece bastar en casos como el siguiente: en Mt 23,13 = Lc 11,52, un mismo giro de maldición (¡Ay de vosotros!), una misma invectiva contra dos clases de gentes (escribas y fariseos, legistas), una misma partícula causal (ὅτι), pero verbo diferente (κλείετε-ἤρατε) y objeto diferente (el reino de los cielos, la clave del conocimiento). Lucas 11,21s da el mismo sentido que Mt 12,27 = Mc 3,29, pero emplea palabras completamente diferentes, salvo en dos casos la palabra ἰσχυρός como en Mt y Mc.

Sin duda hay que clasificar en esta categoría el curioso emparentamiento de la parábola de los talentos y de la parábola de las minas (Mt 24,14-30; Lc 19,11-27), el de las bodas regias y de los invitados al festín (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24). Aun cuando algunos críticos persisten en reivindicar para cada autor una perfecta independencia literaria, habitualmente se interpreta este remoto parentesco recurriendo a un contacto literario y a una diversificación en el estadio de la tradición oral. Lo que parece cierto, es que la estructura global de la parábola se ha mantenido fija, mientras que iban apareciendo otras palabras (y otros intereses).

Palabras fijas, estructura variada

En un mismo episodio las palabras se han mantenido idénticas, pero han cambiado de lugar, incluso de sentido, de situación,

de función. Estos deslizamientos son los que parecen menos explicables por una actividad literaria del evangelista.

Así, a veces las palabras conservan el mismo sentido, pero expresan realidades diferentes. El espíritu sale del poseso gritando «con voz fuerte» (Mc 1,26) o se enfrenta de esta guisa con Jesús (Lc 4,33); Jesús «levanta» (ἤγειρεν) a la suegra de Simón (Mc 1,31), mientras que según Mt 8,15 «se levanta» (ἠγέρθη) por sí sola. A veces, en virtud de este deslizamiento, la palabra adquiere una significación diferente u otra función dentro de la frase. La misma palabra griega λόγος significa «acontecimiento, nueva» en Mc 1,45 y «fama, renombre», en Lc 5,15, dentro de un mismo episodio. ¿Quién llegaría a sospechar, leyendo una traducción, que una misma palabra, βασανίζω, significa en Mt 14, 24 que «la barca se encontraba *combatida* por las olas» y en Mc 6,48 que los discípulos «estaban *agotados* de tanto remar»? Modificad las relaciones gramaticales (un cambio de coma, diríamos nosotros), y el sentido cambia: «Lo que yo os digo *en la oscuridad, decidlo* a plena luz» (Mt 10,27) pasa a ser en Lc 12,3: «Lo que *dijisteis en la oscuridad*, será oído a plena luz». En Mc 12,20, el primer hermano, al morir, no dejó descendencia (οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα); en Mt 22,22, el marido, al no tener descendencia (μὴ ἔχων σπέρμα) abandonó (ἀφῆκεν) a su mujer. En su muerte, según Mt 27,50, Jesús «gritando con voz potente» (κράξας φωνῇ μεγάλῃ), exhaló el espíritu (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα), mientras que según Mc 15,37, Jesús expiró (ἐξέπνευσεν) lanzando un gran grito (ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην).

Pueden multiplicarse los ejemplos [13] y advertir que la misma palabra, la misma frase, pueden encontrarse en bocas diferentes y cargarse de un sentido nuevo: palabras diferentes podían expresarse con sonidos casi idénticos (así, las vocales *é, ei, è* se pronunciaban *i*, en virtud del fenómeno del itacismo). Así, Mt 13,55 dice: «¿No es éste *el hijo del carpintero* (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός)?», mientras que Mc 6,3 dice: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María (ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας)?».

Estos fenómenos microscópicos podrán parecer de escasa monta; es cierto que aislados no tienen gran trascendencia, pero abarcando, como abarcan, toda la tradición sinóptica, exigen consideración.

Conclusión: ¿Cómo interpretar el hecho sinóptico?

Al final de esta exposición del hecho sinóptico, las *concordancias* entre las recensiones parecen probar a la generalidad de los críticos, si no una interdependencia de estos pasajes, por lo menos cierto contacto literario.

Por el contrario, la apreciación de las *discordancias* es muy variada. Algunos autores piensan que los hábitos de estilo, la composición literaria, las tendencias doctrinales bastan para justificarlas. Otros, que van siendo cada vez más numerosos, conceden fácilmente que ciertas divergencias se pueden imputar a la actividad literaria o doctrinal del evangelista: así la generalización de las curaciones hechas al atardecer en Mt (8,16 = Mc 1,32) o la perspectiva jerosolimitana que se adivina en Lc 24,6. Pero esta actividad no se ejerció necesariamente sobre el texto de otro evangelio. Además, estos críticos estiman que no se puede atribuir todo al trabajo redaccional de los evangelistas y que, con frecuencia, hay que recurrir sea a traducciones diversas de las mismas palabras arameas, sea a deficiencias de la memoria a lo largo de la tradición oral. Para comprender estos ensayos de explicación, es útil recordar a grandes rasgos las diferentes interpretaciones del hecho sinóptico.

Durante diecisiete siglos se contentaron los cristianos con armonizar los datos de la tradición evangélica, aunque refugiándose a veces en una alegoría sin fundamento. A fines del siglo XVIII se publicaron tres ensayos que, expresándose con cierta ingenuidad, no por eso dejan de indicar los tres factores que deben concurrir a la elaboración de un sistema valedero.

En 1784 aparece la «nueva hipótesis» de G.E. Lessing (1778): los tres evangelios son traducciones a la vez semejantes y diferentes de una misma fuente aramea.

J.J. Griesbach (1776), el padre de la apelación «sinopsis», sostiene la interdependencia, atribuyendo a Mt el primer lugar y considerando a Mc como un compendio de los otros dos. Algunos años más tarde, G.C. Storr (1786) intentaba demostrar, por su parte, que Mc es el evangelio más antiguo, del que los demás dependen parcialmente. Finalmente, en 1796, G. Herder no ad-

mite sino un «evangelio oral», a partir del cual se compusieron los tres.

Tradición oral, interdependencia, fuente documental, tales son los tres componentes cuya dosificación variará en el transcurso de las hipótesis ulteriores.

II

LA TRADICIÓN ORAL

Los sistemas

El fundador del sistema de la tradición oral, J.C.L. Gieseler (1818), excluye toda dependencia literaria común de un evangelio único. La catequesis primitiva fue rápidamente estereotipada por razón de la pobreza de vocabulario de la lengua aramea y según las leyes de la repetición continua: de ahí la semejanza entre los escritos. Se diversificó según las exigencias de los medios donde se daba: de ahí las diferencias.

En 1872, después de algunas otras tentativas, F. Godet reasume la teoría con amplitud. La corrige: el autor del Mt griego completó la tradición aramea con una colección de discursos igualmente traducidos en griego. Lucas utilizó los escritos fragmentarios que recogió por otros conductos. Después de hacer esta concesión a la dependencia literaria, mantiene que los tres evangelios son independientes; por lo demás, fueron escritos en diferentes lugares: Mc hacia el 64 en Roma, Mt y Lc hacia el 66, uno en Oriente, el otro en Siria.

M. Jousse [14] no trata directamente la cuestión sinóptica, pero aporta al debate cantidad de datos sobre los medios de tradición oral. Lo bastante para hacer reflexionar a los críticos que no conocen más que la pluma e ignoran las capacidades de la memoria. En el mismo sentido, los trabajos de T. Soiron, de P. Fiebig, de J. Jeremias, los estudios de los arameístas C.F. Burney, M. Black [15] contribuyen a determinar mejor el ritmo de los textos, su disposición por medio de palabras-nexo. Así se revela cada vez más la importancia de la tradición oral en la operación de poner por escrito los evangelios.

El sistema, lo suficientemente flexible para dar sobrada cuenta de las divergencias, parece demasiado flojo a los ojos de la mayoría de los críticos. Por eso, P. Gächter [16] hacía notar la probable existencia de una *koine* evangélica. Ésta se manifestaría por la presencia, en contextos diferentes, de palabras o de expresiones raras: ἄχρειος δοῦλος (sólo en Mt 25,30 y Lc 17,10), γεμίζειν (solamente en Mc 4,37; 15,36; Lc 14,23; 15,16) γογγύζειν (Mt 20, 11 y Lc 5,30), δεινῶς (solamente en Mt 8,6 y Lc 11,53), διαβλέπειν (Mt 7,5; Lc 6,42). Los títulos dados a Jesús (Hijo del hombre, Hijo de Dios, Señor) y a los apóstoles (los doce, discípulos, apóstoles) mostrarían una evolución en la práctica de esta lengua. Desgraciadamente, no existen estudios a fondo de esta *koine* hipotética.

Efectivamente, es posible que una lengua común explique no pocas coincidencias verbales, sin que haya necesidad de recurrir a una dependencia literaria. Pero tuvo que darse un contacto literario, sea de los evangelios entre sí, sea por lo menos de las unidades presinópticas. No puede, en efecto, explicarse de otro modo la identidad de estructura y de secuencia de las perícopas, unas veces conservada y otras interrumpida.

Importancia de la tradición oral

La mayoría de los críticos reconocen este factor en la elaboración de ciertos pasajes, en numerosas tradiciones sencillas, en muchos pasajes de doble tradición; pero ordinariamente no los satisface para la triple tradición. Las largas secuencias que alcanzan hasta quince perícopas distribuidas en un mismo orden parecen injustificables en el sistema de la tradición oral.

Sin embargo, la tradición oral desempeña ciertamente un papel, aunque difícil de reconocer. Los *criterios de discernimiento* serían los siguientes. El *estilo oral*, que cada vez se va conociendo mejor gracias a los trabajos de los arameístas (ritmo, paralelismo, procedimientos mnemotécnicos, palabras-nexo, inclusiones, etc.) [17]. Los *deslizamientos verbales* que antes hemos comprobado [18] no parecen explicables por un trabajo redaccional y parecen más bien requerir la intervención de la tradición oral incluso en la operación de poner por escrito los evangelios [19]. Los *context-supplements*

de Mc parecen también seguir otra ley que la ley del estilo escrito; están ahí como engarzados en una trama esquemática preexistente[20].

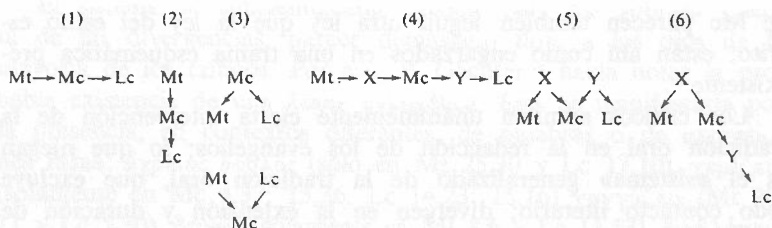
Los críticos admiten unánimemente cierta intervención de la tradición oral en la redacción de los evangelios; lo que niegan es el «sistema» generalizado de la tradición oral, que excluye todo contacto literario; divergen en la extensión y duración de este factor.

III

LA INTERDEPENDENCIA DE LOS SINÓPTICOS

Los partidarios de la dependencia mutua de los evangelios parecen dejarse impresionar, ante todo, por las semejanzas que ofrecen el contenido y la disposición de los materiales; dejan con facilidad en la sombra los fenómenos microscópicos que señalamos anteriormente. A veces tratan de apoyar el sistema en san Agustín, que dijo: «*Marcus eum* (Mt) *subsecutus tanquam pedisequus et breviator eius videtur*» *(De consensu evangelistarum*, 1,2s = PL 34,1043s). Pero otros pasajes del mismo Agustín prueban que sería un anacronismo hacerle decir que Mc depende literariamente de Mt; de la misma manera declara que Mt o Mc omitieron lo que contaron sus sucesores (2,14.16.33.98), que Mc o Lc lo hicieron respecto a sus predecesores (2,14; 3,52.73), y hasta que cada evangelista conocía la tradición entera y que en su selección fue guiado por el Espíritu Santo (2,27.28.31.44.90).

Se ha imaginado todo tipo de posibles explicaciones para las *genealogías de los evangelios*. El «postulado de Lachmann» (1835) nos permite retener sólo las válidas: «Como Mt y Lc sólo marchan unidos si están de acuerdo con Mc, éste último ocupa en la cadena de las concordancias sinópticas una posición intermedia entre Mt y Lc.» A menudo este postulado ha sido mal interpretado, en el sentido de que Mc sería la fuente de los otros dos[21]. Ahora bien, posición *intermedia* no significa posición dominante. El esquema (1) puede ser flexionado en el sentido (2) o (3), o completado con otros intermediarios (4), que pueden, a su vez, ser flexionados en diferentes sentidos (5,6, etc.).



El postulado de Lachmann no permite elegir una de entre estas variadas hipótesis. Para hacer una elección concreta, es preciso recurrir a semejanzas verbales entre los textos.

La genealogía Mt-Mc-Lc fue propuesta en 1808 por J.L. Hug y defendida hoy día por el heredero de dom Chapman (1937), dom Butler (1951). La genealogía Mt ↘ ↙ Lc Mc, propuesta en 1776 por J.J. Griesbach, ha vuelto a encontrar el favor de numerosos contemporáneos, especialmente gracias al impulso de W.R. Farmer (1964). Y, en fin, la genealogía más difundida desde hace un siglo, y conocida bajo el sistema de las dos fuentes, admite que Mc es fuente de Mt y de Lc. Estas diversas teorías suponen numerosas opciones críticas previas, que conviene examinar con rigor.

¿Es Mc independiente de Mt y de Lc?

Sí, responden, en conjunto, los críticos, a pesar de Farmer, que mantiene a Mc como punto de confluencia de Mt y de Lc. Pero, si Mc parece haber abreviado a Mt, resulta difícil admitir que se trate de un trabajo redaccional voluntario. Si así fuera, ¿cómo se explicarían sus innumerables omisiones, sus adiciones espontáneas, sus giros arcaicos? Mc no pudo elaborar, encerrado en su cuarto de trabajo, aquellas sus vivas narraciones, a partir de los relatos esquemáticos de Mt. El mismo dom Butler, aunque persiste en mantener la dependencia de Mc respecto de Mt, recurre a un *oral teacher.* Pero, si esto es así, no se ve ya la utilidad de afirmar —frente a tantas evidencias contrarias— la dependencia de Mc respecto de Mateo.

Mateo y Lucas son mutuamente independientes

Esta proposición debe ser examinada desde ahora, pues de ella dependen las otras relaciones entre los sinópticos. La tesis de la interdependencia de Mt y de Lc fue lanzada en 1880 por E. Simons. Aceptada por H.G. Holtzmann en 1892, acarreó numerosas modificaciones en su sistema de las dos fuentes. Hoy día, rechazada por la generalidad de los críticos, es sostenida por dom Butler en su forma radical y colocada de nuevo en un puesto de honor por W.R. Farmer (1964), E.P. Sanders (1969) y R. Morgenthaler (1971). Aunque se admitan como convincentes los trabajos de J. Schmid (1930) y L. Vaganay (1954), conviene respetar la opinión contraria y sopesar la argumentación; en particular hay que apreciar la variedad de relaciones entre Mt y Lc, su acuerdo en un desacuerdo de conjunto.

En la triple tradición

En estos pasajes existe un punto de comparación, el evangelio de Marcos. Ahora bien, habitualmente *Mt y Lc están en desacuerdo* cuando uno de ellos deja de seguir a Mc, sea en los materiales utilizados, sea en la disposición o en la expresión.

Por lo que atañe a los *materiales,* Mt y Lc tienen sus respectivas tradiciones especiales en el relato de la pasión y no se copian nunca. Mateo no imita a Lc cuando éste transforma ciertos episodios, como la predicación en Nazaret, o la pesca milagrosa. Tampoco Mt imita a Lc en los pasajes suplementarios que éste conserva con Mc respecto a tal o cual milagro (v. gr.: Mc 5,8-10.18-20.29-33); omite los cuatro pasajes que sólo Lc tiene en común con Marcos. Por su parte, Lc ignora unos quince pasajes comunes a Mt-Mc, como tampoco conserva las notaciones propias de Mt, cuando las hay.

En la *disposición* de los materiales, Mt y Lc no se separan de Mc cuando uno de los dos hace banda aparte, en lo cual manifiestan su independencia. Así, Mt presenta una secuencia personal de los acontecimientos galileos; Lc es el único que hace interversiones en el relato de la pasión o que desplaza la contro-

versia sobre Beelzebul, la parábola del grano de mostaza. Donde únicamente concuerdan contra Mc es a propósito de los vendedores del templo.

En la *expresión* de los materiales es difícil decidir la mayor antigüedad de uno de los dos evangelios. Se puede adoptar o discutir tal o cual interpretación de los críticos a este propósito; hay que reconocer que Mt y Lc ofrecen alternativamente vestigios de arcaísmo[22].

Frente a este desacuerdo masivo entre Mt y Lc, existen algunas raras *coincidencias Mt-Lc contra Mc.* Así, cuando omiten los cinco episodios propios de Mc, cuando colocan el episodio de los vendedores arrojados del templo, ya inmediatamente después de la entrada en Jerusalén, cuando omiten ciertos rasgos propios de Mc o añaden simultáneamente matices evidentemente arcaicos. Estas concordancias de Mt y Lc contra Mc plantean una grave cuestión que deberá abordarse a propósito de la dependencia de Mt y de Lc con respecto a Mc; de todos modos no pueden desvirtuar los datos globales precedentes. Mateo y Lucas son independientes en las perícopas de la triple tradición.

En la tradición doble

En estos pasajes debe hacerse el examen mediante la sola comparación de Mateo y de Lucas. Ésta conduce al mismo resultado anterior: independencia mutua en una concordancia global.

Los *materiales* son muy semejantes; pero suponiendo, por ejemplo, que Mt hubiera tenido a la vista el Evangelio de Lc, ¿cómo hubiera podido omitir tantas bellas tradiciones referidas únicamente por Lc en su grande inciso? Además, las divergencias entre los materiales aparentemente comunes a Mt y a Lc son excesivas en muchos casos: los relatos de la infancia, las genealogías, las apariciones del Resucitado, las recensiones del padrenuestro, las parábolas de los talentos y de las minas, etc. ¿Se puede en tal caso hablar de simples retoques literarios?

En cuanto a la *disposición* de los materiales, a veces hay secuencia idéntica (Mt 10,26-33 = Lc 12,2-9), pero de ordinario difiere profundamente. Si Lc hubiera sido mero editor del texto

de Mt, ¿cómo se hubiera permitido alterar las magníficas composiciones de Mateo? Y esto con el solo objeto de realizar el laborioso y curioso plan de la «subida a Jerusalén». Incluso en el interior de los pasajes comunes existen secuencias diferentes entre las cuales es difícil optar si se quiere remontar hasta un arquetipo.

En lo relativo a la *expresión*, la identidad es a veces sorprendente (v. gr.: Mt 3,7*b*-10 = Lc 3,7*b*-9; Mt 11,25-27 = Lc 10,21s), pero hay también muy grandes diferencias en el vocabulario y en el estilo; aquí también se reconocen arcaísmos en uno y otro evangelio [23]. Ninguno de los dos puede pretender ser la fuente del otro.

El examen de las relaciones entre Mt y Lc muestra que no hay entre ellos dependencia literaria inmediata, pero que su concordancia relativa requiere una explicación. Para explicar esta concordancia se recurre a una o varias fuentes, escritas u orales [24].

¿Depende Lucas de Marcos?

La argumentación clásica

La respuesta es afirmativa entre la mayoría de los críticos, incluso aquellos que, como Lagrange, vacilan a propósito de Mateo. La argumentación se apoya en grandes evidencias. Sólo concierne a *las secciones atribuidas a Mc* (Lc 4,31-6,19; 8,4-9,50; 18,15-21,38), pues para el comienzo y para el final de su evangelio habría dispuesto Lc de otras fuentes.

En estas tres secuencias de Mc, Lc reproduce los *materiales* de Marcos. La mayoría de sus omisiones serían explicables: evitar la repetición de tradiciones análogas (así, la unción de Betania), evitar la excesiva extensión de su libro (de ahí su gran omisión que va de Mc 6,45 a 8,26, «muy sorprendente», reconoce Wikenhauser), procurar ser comprendido por los lectores [25], evitar escandalizarlos (Jesús tratado de «loco» por los suyos, Mc 3,20s, Jesús ignorante del día y de la hora del fin, Mc 13,32, o como abandonado por el Padre, Mc 15,34). En cuanto a las otras omisiones, en realidad no son sino transposiciones [26]: así la predicación en Nazaret, el llamamiento de los discípulos.

La existencia de *duplicados* habla en favor de una dependen-

cia de Lc con respecto a Marcos. «Si reproduce dos veces una misma sentencia —él, que suele evitar las repeticiones—, es que la encontró en dos fuentes, orales o escritas. Pero además, si uno de estos duplicados, reproducido en el contexto de Mc, se parece a Mc mucho más que el otro por el estilo, será esto un indicio muy serio de que Lc, al escribirlo, tenía ante su vista a Mc o, por lo menos, lo había leído» [27]. Lagrange justifica esto mediante el examen de Lc 8,16 = 11,33; 8,17 = 12,2; 11,43 = 12, 38s y cita los otros duplicados de Lc: 8,18 = 19,26; 9,5 = 10, 10s; 9,23 = 14,27; 9,24 = 17,33 [28].

La *disposición* de los materiales en Lc es, con pocas excepciones, idéntica a la de Marcos [29]. Lucas respeta la distribución de Mc cuando inserta propiamente entre las secciones de éste el gran lote de sus tradiciones (6,20-8,3; 9,51-18,14; 19,1-27). Las transposiciones notables se explicarían todas con arreglo a su designio: 6,17-19 está así colocado después de 6,12-16 con el fin de proporcionar un auditorio al discurso inaugural. El episodio sobre la verdadera familia de Jesús (8,19-21) corona la enseñanza en parábolas sobre los oyentes de la palabra divina. Tocante a las otras transposiciones, éstas corresponden a modificaciones en el contenido: así el discurso sobre Beelzebul, la parábola del grano de mostaza, etc. Estas justificaciones parecen a veces arbitrarias; sin embargo, se pretende que son exigidas por la situación de los textos.

La *expresión* de Lc es ordinariamente superior a la de Mc; no manifiesta las rudezas de lenguaje, las torpezas en la presentación de los hechos, el aspecto caótico del segundo evangelio. Todo hace pensar que Lc corrigió el estilo de Marcos. Lagrange concluyó, algunos años después de su estudio de la lengua de Lc, en el comentario de Mc: «La verdadera prueba de la dependencia de Lc es el doble empeño por no omitir nada esencial y por transformarlo todo conforme a su ideal de escritor, excluyendo de intento lo pintoresco, aspirando a más método en la presentación de los hechos y más elegancia en la precisión de los términos. Esto es incapaz de realizarlo la tradición oral; es un procedimiento específico de su autor [30].

Crítica de la argumentación clásica

Al escribir, tenía Lc a la vista a Marcos. Esta conclusión debe examinarse minuciosamente.

1) *¿Hay en realidad secciones propias de Marcos?* La presuposición de las tres secciones de Mc, a las cuales exclusivamente se aplicaría dicha conclusión, es rechazada, por ejemplo, por L. Vaganay[31]. Existen otras secciones propias de Mc en las cuales es respetada globalmente la disposición de éste, no menos que en las tres secciones privilegiadas: el comienzo del ministerio de Jesús (3,1-4,30) ofrece una serie de acontecimientos semejante a la de Mc; el relato de la pasión es sustancialmente idéntico al de Mc, con las inserciones habituales de Lucas. Si los críticos eliminan el principio y el fin de Lc, no es por razón de la disposición, sino por razón del contenido, que estiman demasiado diferente para que se pueda atribuir a una simple reelaboración literaria.

Ahora bien, el argumento tópico en favor de la dependencia de Lc reside en el hecho de que su disposición es semejante a la de Mc; ¿tiene valor independientemente de la consideración del contenido? Los tres elementos (contenido, disposición, expresión) deben concurrir simultáneamente. Pero entonces la evidencia global tropieza con una doble serie de dificultades: las concordancias Mt y Lc contra Mc, los fenómenos literarios microscópicos, pero continuos, comprobados en la triple tradición, hasta tal punto que la hipótesis aparece minada en el detalle.

2) *Las concordancias de Mt y Lc contra Marcos,* han sido minuciosamente señaladas por E.A. Abbott[32], que cuenta 230 casos. No todos son significativos, pero el conjunto es impresionante. Hawkins[33] cuenta 21; Lagrange[34] rechaza 11 de los casos de Hawkins y añade otros 11. L. Vaganay[35] analiza cuidadosamente las concordancias negativas (Mt y Lc omiten juntos un detalle de Mc) e insiste en su gran número, en su parentesco con los «rasgos peculiares de Mc», en su disposición en el interior de las perícopas. No se trata sólo de las grandes concordancias concernientes a los episodios del precursor, de la tentación de Jesús, de

Beelzebul, del discurso contra los fariseos..., sino también de las menudas notaciones desparramadas a todo lo largo de las secciones de Mc [36]. Así:

Mt 9,17 = Lc 5,37: ἐκχεῖται frente a Mc 2,22: ἀπόλλυται.
Mt 9,20 = Lc 8,44: + τοῦ κρασπέδου frente a Mc 5,27.
Mt 17,17 = Lc 9,41: + καὶ διεστραμμένη frente a Mc 9,19.
Mt 10,10 = Lc 9,3: μηδὲ ῥάβδον frente a Mc 6,8: εἰ μὴ ῥάβδον μόνον.

Puesto que Mt y Lc son independientes [37], ¿cómo están así de acuerdo contra Mc? Muchos críticos recurren a la casualidad: estas concordancias no son, con todo, tan numerosas, dicen, que puedan contrapesar la evidencia global (Wernle, Hawkins, Schmid). Otras veces la *crítica textual* permitiría resolver la concordancia en discordancia: la concordancia provendría únicamente de una armonización ulterior. Streeter piensa explicarlo todo con esto. Otros críticos, más valientemente, reconocen que Lc *no tenía ante los ojos el texto actual de Marcos.* Así nació la teoría del *Proto-Marcos.* Lucas habría conocido un documento muy semejante al Mc canónico, o más corto (de ahí la explicación de las grandes omisiones de Lc), o más largo (de ahí la explicación de las concordancias de Mt y Lc). La existencia del *Urmarkus* se remonta, a lo que parece, a Schleiermacher (1832) y tuvo por principales partidarios a Credner (1836), H.G. Holtzmann (1863, primera posición, antes de que admitiera la interdependencia de Mt y Lc), J. Weiss (1903), E. Wendling (1905/1908), W. Bussmann (1925/1931), R. Bultmann (1961). Pero el sistema no pudo ganar terreno; queriendo resolver una pequeña anomalía, complicaba todavía más la situación sinóptica. *Requiescat Urmarkus!* [38]. Pero, ¿de qué habla esta oración fúnebre?

L. Vaganay presenta una nueva explicación. *Lucas no sólo tenía ante su vista a Mc, sino también a Mg, Mateo arameo traducido al griego.* Esta fuente común a los tres sinópticos era consultada por Lc y su proceder esquemático se llevaba con frecuencia sus preferencias [39]. Este sistema explica mejor que ningún otro las concordancias de Mt y Lc contra Mc, puesto que reposa esencialmente en esta comprobación. El postulado del documento Mg será examinado más adelante [40]. Por lo que atañe a la dependencia de Lc respecto a Mc, hay que pesar la consecuencia de la intervención de Mg. Evocar junto a Mc otra fuente poco más

o menos idéntica, equivale prácticamente a renunciar a «hacer la repartición entre ellas» [41]. No habría dependencia cierta sino cuando Lc integra un rasgo de Mc [42], y los casos presentados son tan raros que cabe preguntarse si hay todavía dependencia de Lc con respecto a Marcos. Por lo demás, L. Vaganay concluye modestamente: «Se puede creer que en muchos lugares Lc siguió y corrigió el texto de Mc, sin que se pueda probar de manera perentoria» [43]. ¿Qué significa una dependencia prácticamente injustificable?

3) *Las divergencias menudas.* Aun suponiendo que se logre explicar las concordancias de Mt y Lc contra Mc sin recurrir a otro factor que la dependencia literaria, queda todavía un segundo grupo de dificultades que no deja de ser acuciante por el hecho de comprender fenómenos de orden microscópico.

Concierne a las menudas *transformaciones* que Lc habría hecho sufrir al texto de Marcos. En las secciones no procedentes de Mc, al principio y al fin del evangelio, estas transformaciones son tales, que según el parecer de todos, exigen una fuente distinta. Ahora bien, en las secciones de Mc, las explicaciones que se dan de las divergencias de Lc están lejos de lograr el sufragio general; sólo coinciden en la voluntad de hacer de Lc un reelaborador del texto de Marcos.

Además, como ya hemos indicado [44], el fenómeno que sorprende en la lengua de Lc no es su frecuente superioridad sobre la de Mc, sino su *inconstancia* en el vocabulario, en la sintaxis y en el estilo. Bruscamente se cae en un giro semitizante que ocupa el lugar de una buena expresión griega de Mc: un plural impersonal [45] (Lc 5,38 = Mc 9,17) contra una proposición personal (Mc 2,22), un «y» paratáctico [46] en Lc 6,6 (contra Mt 12,9 = Mc 3,1) o en Lc 23,44 (contra Mt 27,45 = Mc 15,33), un giro sorprendente (Lc 20,20) contra la expresión clásica (Mc 12,13).

Finalmente, los *deslizamientos en la expresión* antes señalados [47] no parecen poderse reducir a una explicación estilística.

Conclusión

La crítica a que hemos sometido brevemente la argumentación clásica de la dependencia de Lc y Mc tiene por objeto revelar una situación más compleja de lo que parece suponerse.

Ante las dificultades suscitadas hace ya mucho tiempo, algunos autores, como W. Sanday, han pensado que *Lc habría leído, cerrándolo luego, el «volumen» de Mc:* hipótesis que hallaría apoyo en los datos arqueológicos y que bastaría para orillar el escollo en que se estrellan los sistemas habituales. Por lo menos se afirma ya que Lc no tenía el texto de Mc delante de los ojos, que no procedió como un estilista, como un reelaborador del texto, como un escritor en su gabinete.

Si hubiera que renunciar a una dependencia literaria inmediata, podrían mantenerse *contactos literarios parciales entre Lc y las fuentes de Mc;* un camino se habría abierto gracias al estudio de las fuentes [48]. ¿No podría atribuirse a Lc buen número de las fuentes que se reconocen en Mc [49], agrupaciones de perícopas como éstas: Mc 2,1-3,6; 4,1-34; 4,35-5,43; 6,6-44; 8,27-9,29; 9,30-10,52; 11,27-12,44; 13,1-31? La firmeza de estas fuentes agrupadas bastaría ampliamente para justificar el estrecho parentesco entre Lc y Mc; la posibilidad de intervención de la tradición les daría la necesaria flexibilidad. Además, habría que tener en cuenta la hipótesis de A. Gaboury, de que hablaremos más adelante [50].

¿Depende Mateo de Marcos?

La argumentación clásica

La situación es más compleja que en el caso de Lucas. Sin embargo, a muchos críticos parece bastante clara para concluir que el autor, al redactar su evangelio, tenía ante su vista a Marcos.

Los *materiales* de Mc fueron integrados casi totalmente por Mateo. Sólo fueron omitidos unos pocos versículos, unos 40 entre 675 poco más o menos [51]. A estos materiales añadió Mt gran número de tradiciones suplementarias. A veces procedió como

Lc, insertándolos entre las perícopas de Mc: así Mt 12,30.33-45; 17,24-27; 19,10-12; 20,1-16; 21,28-32, etc.; más a menudo agrupó según los temas[52], «compilando» su tradición particular en la tradición de Mc: así en 12,1-8.9-14; 14,22-33; 16,13-20, o componiendo los grandes discursos (10; 13; 18; 23-25) y el conjunto de los milagros de los capítulos 8-9.

El fenómeno de los *duplicados* invitaría igualmente a poner como origen de Mt dos fuentes, una que sería Mc, y otra los *logia*[53]. Efectivamente, es sorprendente que haya sentencias que se leen dos veces en Mt, la primera vez en un contexto que no se halla en Mc (v. gr.: Mt 5,29s.31s; 10,38s; 17,20), la segunda en una secuencia de Mc (Mt 18,8s; 19,9; 16,24s; 21,21).

La *disposición* del evangelio es, se dice, sensiblemente la misma. A partir de Mt 14,1 (= Mc 6,14) es idéntica (excepto tocante a los episodios de los vendedores del templo y de la higuera estéril). Anteriormente Mt sólo ofrece siete excepciones a la disposición de Mc, transposiciones de las que se podría dar razón:

1) Cuatro relatos de milagros (Mc 1,40-45 y 4,35-5,43) habrían sido introducidos, como ilustraciones complementarias, en los capítulos 8-9 de milagros. Por lo demás, fuera de 12,22, que es una repetición de 9,32-34, Mt no ofrece ya relatos de milagros antes del capítulo 14.

2) Dos perícopas concernientes a los doce, la elección de los discípulos (Mc 3,13-19) y su instrucción (Mc 6,7-11), fueron agrupadas en la magistral composición del capítulo 10.

3) La extrañeza del pueblo ante la enseñanza de Jesús sigue a la primera mención de esta enseñanza, resumida en Mc 1,22, clara en Mt 7,28s.

A esta justificación tan claramente desarrollada por A. Wikenhauser, se podría añadir la inversión del orden de los dos discursos de misión y de parábolas. Así, la disposición de Mt se podría explicar con bastante facilidad a partir de la de Marcos[54].

En cuanto a la *expresión* dada a los materiales, las transiciones, el vocabulario, el estilo manifiestan una elaboración superior a la de Marcos. La comparación pesa evidentemente en favor de Mateo. Las semejanzas son tan estrechas que hay que elegir entre los dos evangelios; ahora bien, no se ve cómo Mc hubiera podido sacar sus relatos animados de los enunciados esquemáticos de Mateo[55].

Crítica de la argumentación clásica

Esta argumentación, seductora a primera vista, no parece todavía suficientemente rigurosa.

La existencia de las *concordancias Mt-Lc contra Mc*, sigue siendo, como en el caso de Lc [56], el obstáculo con que tropieza la teoría de una dependencia literaria inmediata de Mt respecto a Marcos.

En el detalle, apenas si la argumentación prueba algo más que la existencia de contactos literarios entre las fuentes de Mt y las de Marcos. La semejanza de los *materiales* no prueba ciertamente más: hubo interferencia entre múltiples tradiciones ya elaboradas. El fenómeno de los *duplicados* sugiere evidentemente la utilización por Mt de dos fuentes por lo menos, pero no demuestra en modo alguno que una de las dos era el segundo evangelio: ésta pudo sencillamente ser una agrupación parcial de los episodios, anterior a Mc y a Mt; además, se podría alegar la costumbre que tiene Mt de repetir sus fórmulas [57]. Que se pueda justificar la *disposición* de Mt a partir de la de Mc, no es una prueba de la hipótesis, sino una apología. Fácilmente se podría intentar la justificación inversa [58].

Tocante a las observaciones sobre la *expresión*, hay que añadirles algunos matices. Los pasajes de Mc de estilo vivo no son tan numerosos [59]. Lo «bien visto» no es necesariamente más antiguo que lo hierático; ahora bien, ya dejamos sentado anteriormente [60] que el estilo de Mt no tiene el aspecto de un compendio, sino una factura hierática, eclesiástica, catequética. Si Mt presenta a veces notaciones que difícilmente se explican sin recurrir a la narración de Mc (así, «llegado el atardecer» de Mt 8,16 supone que se trata probablemente de un día de sábado, como lo da a entender Mc 1,32), no se sigue de aquí necesariamente que revele así su dependencia de Mc: el recuerdo de Mc puede ser históricamente exacto y la redacción de Mt puede ser literariamente primitiva [61]. Y, en fin, los arcaísmos de estilo o de pensamiento que salpican la redacción de Mt, difícilmente pueden explicarse partiendo de la dependencia de Mc: basta comparar los episodios de la cananea (Mt 15,21-28 = Mc 7,24-30) o una sentencia como la que se refiere al ayuno cuando sea arrebatado el esposo (Mt 9,15 = Mc 2,20) [62].

Conclusión

A pesar de las dificultades suscitadas contra la dependencia de Mt y de Lc respecto de Mc, la mayoría de los críticos sigue mostrándole su favor, por lo menos en lo que se refiere a Lc. No obstante, las pruebas aducidas parecen adolecer de un conocimiento insuficiente del hecho sinóptico y de la necesidad de un sistema relativamente sencillo.

Las impresiones de conjunto no suministran una prueba perentoria contra la continua multiplicidad de indicios contrarios. Es posible que llegue un día en que la prioridad absoluta de Mc aparezca como un apriorismo de una crítica ya superada.

IV

LAS FUENTES DOCUMENTALES

La tercera categoría de explicación del hecho sinóptico viene a completar o a suplantar los sistemas de la tradición oral y de la interdependencia.

Como fuente, Mc y un documento presinóptico

Las dos fuentes

El sistema se basa en una doble convicción: Mt y Lc dependen inmediatamente de Mc. De hecho, los partidarios del sistema son conscientes de los límites de sus análisis. Así, en 1961, tras haber declarado que «el evangelio de Marcos es el más antiguo y ha sido utilizado por Mateo y Lucas», Rudolf Bultmann añade: «Pero queda sin resolver más de un problema. Es probable, por ejemplo, que los dos evangelistas se hayan servido de un texto de Marcos más antiguo que el que poseemos hoy. El Marcos primitivo *(Ur-Markus)*, como se le llama de ordinario, ha sido modificado y enriquecido en algunos puntos, pero no debía diferir mucho de nuestro texto actual. Queda, pues, abierta la cues-

tión de saber cuáles han sido las fuentes de Marcos»[63]. Otros, como W.G. Kümmel, rechazan la hipótesis del *Ur-Markus*, pero sólo para evocar la «tradición oral» entre las fuentes de Mt[64]. Dicho de otra forma, la primera fuente postulada por el sistema de las dos fuentes no es precisamente Mc, sino un texto muy parecido: entre Mt-Lc y su fuente común se extiende una espesa niebla.

El segundo documento-fuente viene requerido por la existencia de tradiciones comunes a Mt-Lc y ausentes en Mc. Se trataría de la fuente Q (del alemán *Quelle* = fuente), cuya naturaleza y extensión se ha intentado precisar. En 1832 F. Schleiermacher creyó haber hallado en el testimonio de Papías la prueba de tradición de que existían, junto con Mc, una *colección de «logia»* escrita por el apóstol[65]. Tal colección comprendía los discursos (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25) y otras sentencias (como 19,3-12; 19,16-26; 19,27-20,16; 22,23-33.35-45, etc.). Poco a poco esta «segunda fuente», que completaba a Mc para obtener Mt y Lc, fue precisada (con numerosas variantes) por K.A. Credner (1836), C.H. Weisse (1838), C.G. Wilke (1838), H.G. Holtzmann (1863) P. Wernle (1899), J.C. Hawkins (1899), J. Wellhausen (1905), A. Harnack (1907) y todavía por otros muchos, como A. Wikenhauser o J. Schmid.

Explicación sumamente sencilla, en apariencia al menos. Puesto que no podemos contentarnos con el sistema demasiado vago de la tradición oral ni con el documento único, hace falta otra cosa como base de la doble tradición. Pero ¿qué? Aquí la tentativa se muestra puramente formal o se convierte en quimérica: no puede contentarse con poner una etiqueta a los elementos de la tradición no procedentes de Mc, sino que debe esforzarse por precisar la naturaleza y la extensión de este documento complementario. Empeño inútil[66].

Falta *homogeneidad*, puesto que este documento debía contener además de las sentencias cierto número de relatos, como la tentación de Jesús o el episodio del centurión de Cafarnaúm. Faltan *límites* precisos, puesto que parece extenderse a pasajes más o menos comunes a Mc, como la tentación de Jesús, el diálogo sobre el gran mandamiento. Falta una *disposición* visible, puesto que las tentativas variadas hechas con objeto de restituirla, se destruyen unas a otras. Ya en 1918, Moffat enumeraba die-

ciséis además de su propia reconstrucción. Finalmente, ¿qué *fundamento histórico* se puede dar a tal colección?

Ante las dificultades que se iban acumulando, los críticos optaron por subdividir el documento en *múltiples documentos.* W. Haupt y C.S. Patton hablan de ediciones sucesivas que designan como Q^1 Q^2 Q^3, etc. W. Bussmann aprecia los pasajes del documento según su grado de concordancia: Q^A y Q^B. Streeter y Taylor añaden un estadio intermedio, el Protolucas, amalgama de Q y de L (fuentes propias de Lc); en cuanto a Q^A, Mt y Lc utilizan sólo Q; en cuanto a Q^B, Mt fusiona Q y M (sus propias fuentes). Así queda resuelta la dificultad, pero a costa del nacimiento de dos entes de razón que metamorfosean la teoría de las dos fuentes en la de las cuatro fuentes[67].

En lugar de fragmentar así el documento Q en una multitud de pequeños documentos difíciles de caracterizar, críticos cada vez más numerosos renuncian a todo intento de determinación de Q. Prefieren hablar de *estratos de la tradición en perpetuo crecimiento* (Dibelius, Meinertz). Se conserva la denominación, que no es, sin embargo, más que una etiqueta cómoda para designar la doble tradición (C.K. Barrett). «La fuente escrita de los *logia* es a mi parecer, dice Jeremias, un producto de la imaginación.»

También para Lagrange «la fuente Q es un contrasentido, una cosa irreal. Hay que completarla necesariamente... Esta fuente se anexiona... todo el conjunto de Mt. Es decir, se transforma en el Mateo arameo»[68].

El evangelio primitivo y el documento complementario

Siguiendo a Lessing, J.G. Eichhorn había propuesto ya en 1794 y relanzado en 1804 una genealogía aparentemente muy sencilla, pero en realidad muy complicada, de los evangelios: establecía como origen de la triple tradición un *Urevangelium* arameo, traducido al griego. Una explicación análoga era ofrecida con muchos matices por A. Resch (1889/1906), por R.A. Hoffmann (1904), por F. Spitta (1912), por P. Vannutelli (1936ss).

La hipótesis, tomada en su rigor, explica difícilmente las divergencias tan acusadas que presentan los tres sinópticos, a menos que se dé rienda suelta a la fantasía de cada evangelista adap-

tador, cosa poco verosímil históricamente. Tal sistema, hoy día, goza de escaso favor, y ello por buenas razones.

Pero el sistema se ha afinado, distinguiendo dos ediciones sucesivas, en arameo y en griego, del mismo evangelio. Parece ser que se debe a J. Wellhausen (1905/1911) esta iniciativa. En los principios existía un *Marcos arameo;* Mc es su traducción un tanto modificada; Mt y Lc conocieron a Mc y pudieron consultar el original arameo del mismo. Th. Zahn (1907) se orientó en la dirección de un original arameo de Mateo. Este *Mateo arameo* (Ma) es la base de Mt y de Mc, mientras que Lc lo refleja a través de Marcos [69].

Esta distinción entre el Mt griego y el Mt arameo, que parece apoyada por la tradición de Papías [70], iba a tener gran éxito entre los católicos, sobre todo después que le hubo prestado su adhesión el padre Lagrange. No se trata ya del sistema del protoevangelio único, sino de una combinación de la teoría documental (Mateo arameo) y de la interdependencia (Mt griego dependiente de Mc y del Mt arameo). Existirían, pues, dos fuentes principales de la triple tradición: Mateo arameo y Marcos [71]. Cierto que el testimonio de Papías se puede interpretar en favor de la existencia del Mateo arameo; pero este dato de la crítica externa debe precisarse con la crítica interna; no se puede decir que Lagrange haya sabido determinar la naturaleza y la extensión de tal documento.

Tentativas de reconstrucción del Mt arameo

J. Levie lo ha intentado [72]. El evangelio arameo del apóstol Mateo no abarca solamente los pasajes que no proceden de Mc (Q), sino también muchos trozos de la triple tradición: por ejemplo, los relatos de los endemoniados de Gadara, de la resurrección de la hija de Jairo, el cap. 18, etc. El primer evangelio heredó el nombre de Mateo, porque éste habría tenido acceso a este evangelio arameo más ampliamente que Lucas. Hay, pues, dos testimonios en la base de la tradición sinóptica: el testimonio de Pedro a través de Marcos y el testimonio de Mateo en su texto original. No son, pues, tanto dos documentos cuanto dos evangelios coexistentes los que constituyen las fuentes de la tradición sinóptica.

No faltan quienes se preguntan cómo pudo en esta perspectiva realizarse la redacción de Mc, semejante al Mateo arameo y, sin embargo, independiente de él. Lagrange recurría a una dependencia de Mc respecto a la catequesis oral única; Levie no parece adherirse a este modo de ver. Contra uno y otro se objeta la existencia de concordancias Mt-Lc frente a Mc: su teoría debería completarse por medio de otra fuente.

L. Vaganay esquiva todas estas dificultades. Según él, el *Mateo arameo traducido al griego (Mg)* era conocido no sólo por el Mt griego, sino también por Mc y por Lc. Marcos dio cuerpo a este escrito primitivo, verdadero «texto oral», con la predicación de Pedro; Mt y Lc tenían a la vista Mg y Mc, oscilando del uno al otro para escoger el texto mejor [73]. El autor prueba la existencia de una fuente común a los tres evangelios, partiendo de las concordancias Mt-Lc frente a Mc [74]. Estas concordancias no pueden ser fortuitas, pues son sobrado numerosas y están distribuidas de manera demasiado curiosa; lo que significa que Mc no puede ser la única fuente de Mateo o de Lucas. Según Vaganay, se trataría de un documento cuya naturaleza y extensión es posible precisar. Habría estado constituido por cinco partes, según el orden conservado en Marcos. No sólo comprendía las perícopas comunes a los tres sinópticos, sino también buen número de otros pasajes que los críticos atribuyen de ordinario a la «segunda fuente», por ejemplo, el sermón de la montaña.

Esta determinación precisa de Mg se hace a partir de las interpretaciones que se dan a las omisiones, adiciones y transposiciones. Se apoya, pues, en un cúmulo de conjeturas que distan mucho de exigir el asentimiento [75]. Resulta que el hecho sinóptico parece pedir una o más fuentes anteriores a Mc y comunes a los tres evangelios. La dificultad está en determinar con precisión un documento único.

Vaganay ha intentado precisar la naturaleza del documento complementario del Mateo arameo traducido al griego (Mg), es decir, la «segunda fuente» traducida al griego (Sg). Se trata de una fuente que sólo comprende sentencias, la mayor parte de las cuales se hallan en el gran inciso de Lc (9,51-18,14), el «tesoro de Lucas»; habría que añadir alrededor de 145 versículos propios en exclusiva de Mateo. Esta segunda fuente no tiene nada en común con la fuente Q, ni por su naturaleza ni por su exten-

sión; no le afectan, pues, las críticas dirigidas contra Q. Desgraciadamente, no parece que L. Vaganay haya logrado determinar de forma convincente el tenor, la extensión y la disposición de la colección excogitada. Él mismo habla de «dos ejemplares en que las sentencias no tenían forzosamente el mismo número ni el mismo tenor»[76]. Así pues, el documento Sg queda sujeto a la misma fragmentación que Q, que en definitiva acababa por subdividirse en Q^{Mt} y Q^{Lc}. De donde resulta que, cuando se trata de delimitar con precisión estos documentos, se desmigajan entre los dedos[77].

P. Parker[78] presenta una hipótesis documental parecida a la anterior. Según ella, dos grandes documentos constituyen el origen de la tradición: un Proto-Mateo (K), del que dependen Mc y Mt, y del que Lc no depende sino a través de Mc; y una fuente complementaria (Q), de la que dependen Mateo y Lucas. Según Parker, Mt no depende de Mc, y la fuente complementaria difiere totalmente de la fuente clásica Q[79].

Documentos presinópticos

Si se renuncia a determinar con rigor la existencia de uno o dos documentos como base de la tradición evangélica, no por eso se vuelve necesariamente a la hipótesis fácil de la tradición oral ni al sistema riguroso de la interdependencia literaria. Todavía queda abierta una vía media que comienza a explorar los estudios recientes sobre la prehistoria de los evangelios. Ésta consiste en colocar detrás de los sinópticos una documentación variada.

Tradición evangélica y documentación múltiple

Ya en 1817 Schleiermacher, en un primer ensayo que pasó inadvertido, sugería contra Eichhorn (*Urevangelium*) y Hug (interdependencia) que la vida misionera de la comunidad primitiva podía explicar la génesis de los evangelios. Ya muy temprano se compusieron pequeñas *colecciones de hechos y de sentencias*, como prontuarios para predicadores y catequistas. Cada cual to-

maba de ellos lo que le interesaba según sus preferencias y según las necesidades de los oyentes, uno los milagros, otro las sentencias, éste la pasión de Cristo, aquél los relatos concernientes a Jesús. Así se fueron formando colecciones más o menos extensas antes de que los evangelistas las agruparan en sus escritos. Schleiermacher se dio perfecta cuenta de que no bastaba comparar entre sí las pequeñas unidades para determinar el origen de los evangelios; reconocía que había que examinar además su encadenamiento, pero no llevó más adelante su hipótesis.

Ésta fue tímidamente resucitada por É. Le Camus, que designó estos prontuarios con el nombre de «hojas volantes»; É. Jacquier opina que «las perícopas estaban más bien reunidas en paquetes» y que «es imposible precisar el número o el carácter de estos documentos» [80]. W.L. Knox [81] habla igualmente de *tracts* (o folletos), que no eran propiamente obra de predicadores ambulantes, sino de la Iglesia, que les daba su primera forma y se encargaba de su difusión. De esta manera se pueden reconstituir numerosas «fuentes» (escritas y orales) como base de los actuales evangelios [82].

Los teóricos de la *Formgeschichte* [83] parecieron ofrecer una base más amplia al sistema de las dos fuentes, que conservaban por comodidad; pero al mismo tiempo le dieron un rudo golpe, pues a sus ojos los evangelistas no eran sino meros compiladores de las unidades y colecciones preevangélicas. No obstante estas exageraciones, sus investigaciones podrían ser una preciosa contribución para una solución satisfactoria del hecho sinóptico.

Sobre esta apelación de *documentación múltiple* hay que clasificar los recientes ensayos de L. Cerfaux [84]. Aunque manteniendo cierta dependencia de Mt griego y de Lc respecto de Mc, pone como base de la tradición sinóptica una gran sistematización aramea, seguida de múltiples tradiciones parciales. El conjunto no tardó en traducirse al griego. Tal sería el Proto-Mateo, del que dependen los tres sinópticos.

¿Es un documento único o una documentación múltiple? No se le puede llamar un evangelio único y, sin embargo, todos los variados documentos que representan esta tradición reciben el mismo sello, la catequesis cuatripartita. Es inútil recurrir a una «segunda fuente»: el Mateo arameo basta para dar cuenta del conjunto, puesto que, aun teniendo ya cierta forma, sigue todavía

en estado de nebulosa. L. Cerfaux ha intentado precisar el estadio que precedió inmediatamente al Mateo arameo[85].

La hipótesis de M.E. Boismard: cuatro documentos

Recientemente, M.E. Boismard ha intentado bosquejar una teoría a partir de múltiples análisis de detalle[86]. Su intento contaba con un precedente: en 1798 un alumno de Cambridge, Herbert Marsh, quiso dar mayor verosimilitud a la hipótesis de Eichhorn a base de admitir que el primitivo evangelio arameo fue rápidamente traducido al griego: dos fuentes, la una *(aleph)* establecida a partir de los pasajes comunes a los tres, la otra *(beth)* conteniendo los *logia* de Jesús[87]. Boismard ha llegado a un resultado similar, al precio de una notable sutileza.

Renunciando a explicarlo todo por la sola interdependencia de los sinópticos, Boismard parte del hecho de que el evangelio de Mc presenta textos complejos que, para ser aclarados, requieren la existencia de al menos dos fuentes, que no son Mt y Lc (Griesbach/Farmer), sino documentos presinópticos. Así, Mc fusiona dos documentos, *A* y *B*, en la narración de la verdadera familia de Jesús (Mc 3,31-35), la resurrección de la hija de Jairo (5,21-43), el peligro de las riquezas (10,23-27) y hasta tres documentos en algunos casos: Getsemaní, las negaciones de Pedro, los ultrajes a Jesús profeta. En una primera aproximación, puede decirse que los tres evangelios postulan la existencia de tres documentos-fuente, cada uno de los cuales constituye la fuente principal de cada sinóptico: *A* para Mt, *B* para Mc, *C* para Lc (especialmente en el relato de la pasión). De hecho, la situación es más compleja. Aunque derivando sobre todo de *B*, Mc ha integrado mucho de *A* y algo de *C*. Éste sería el Mc intermedio, fuente principal del Mc actual: sólo principal, porque éste último depende en parte del Mt intermedio y del Proto-Lucas. En el origen de Mt conviene situar el documento *A* y el documento *Q* (no idéntico a la fuente clásica Q); para llegar al Mt actual, hay que reconocer la influencia del Mc intermedio. Finalmente, el Proto-Lucas deriva primero de los documentos *B* y *C*, también de *Q* y, a veces, del Mt intermedio. Si hay una afinidad literaria innegable entre los tres textos actuales, se debería a los redacto-

res últimos, pertenecientes todos ellos a una «escuela lucana».

Genéticamente presentada, la tradición sinóptica comportaría las siguientes etapas fundamentales: tras la confección de «colecciones preevangélicas», se compuso un documento *A*, evangelio de origen palestino surgido en ambientes judeocristianos. El documento *C* es mucho más conjetural y sólo se le postula en razón del análisis de los textos que no pueden ser explicados mediante los otros documentos *A*, *B*, *Q*; refleja una tradición independiente de *A*, muy arcaica, probablemente de origen palestino. Lo mismo cabe decir del documento *Q*, de perfiles difíciles de precisar, debido a que el Proto-Lucas ha sufrido también la influencia del Mt intermedio, en el que se encuentran algunas tradiciones no marcianas. *A*, *C* y *Q* serían, pues, las fuentes primitivas de los sinópticos y constituirían auténticos evangelios yuxtapuestos; hay que añadirles *B*, reinterpretación más o menos amplia de *A*, para uso de las iglesias paganocristianas.

Aunque tiene afinidades con la teoría de Streeter (*M*, Mc, *Q* y *L*), esta teoría de las tres fuentes difiere notablemente de las otras: ningún evangelio sirvió de fuente a los sinópticos. Al contrario, Mc es disociado en tres fuentes, *A*, *B*, *C*, para el primer nivel, en *Mt*, *Mc*, *Lc* intermedios para el nivel segundo. El futuro dirá si, para dar cumplida razón de la complejidad del hecho sinóptico, está en lo cierto esta teoría, que se presenta bajo forma harto complicada.

La hipótesis de A. Gaboury: tres documentos

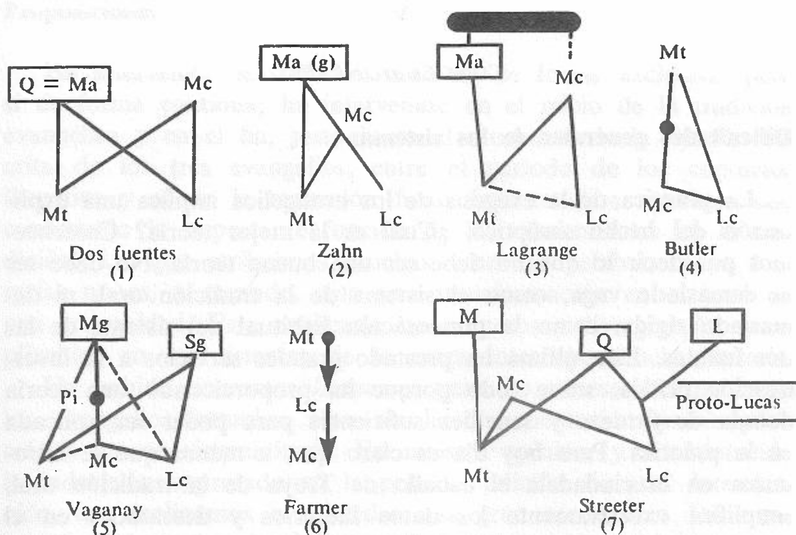
A. Gaboury [88] ha llevado adelante, con renovadas energías y con mayor precisión, la tentativa de L. Cerfaux, porque cree que puede determinar las dos grandes etapas de la formación de los evangelios. Entre los textos actuales y la documentación múltiple de los agrupamientos parciales, habría dos estadios reconocibles, que habrían precedido inmediatamente a la etapa de la consignación escrita de los sinópticos. La disposición general de las perícopas de la triple tradición impone una evidencia. La relación de los tres evangelios ofrece diferencias fundamentales según sus diversas partes. Hasta la proclamación inicial del reino (Mt 3,1-4,11 = Mc 1,1-13 = Lc 3,1-4,13), y a partir de la

intervención de Herodes (Mt 14,1-27,61 = Mc 6,14-15,47 = Lc 9, 7-23,56), los tres relatos se deslizan juntos por un mismo camino, aunque no todos los elementos estén presentes en los tres relatos, y aunque de cuando en cuando surja una adición o una inversión. La parte intermedia, en cambio (Mt 4,12-13,58 = Mc 1,14-6,13 = Lc 4,14-9,6) se presenta en desorden. Mt marcha por un lado, Mc-Lc por otro. Gaboury designa con la letra *D* la parte en desorden *(divergent)* y con la sigla *C* la parte común *(constant)* del relato de la triple tradición.

Al parecer, ya los mismos tres evangelistas advirtieron esta diferencia, porque reaccionan diversamente, según que se trate de *C* o *D*. En el caso de *C*, la trama se les impone y cada uno de ellos se contenta con añadir u omitir tal o cual pasaje, pero sin invertir nunca la secuencia común. Aparte el relato de la pasión, para el que Lc tiene una fuente particular, sólo se advierte una inversión en el orden (Mc 11,11*b*-17, en oposición a Mt-Lc) y una auténtica trasposición (Mt 10,17-22 y Mc 13,9-13 = Lc 21,12-19). En *D*, por el contrario, los evangelistas no se refieren a una trama de conjunto, a menos que se quiera imponer a la fuerza la de Mc y violentar, por tanto, a Mt, que entonces habría llevado a cabo numerosas transposiciones. Pero, en tal caso, se cae en la arbitrariedad de las pretendidas «intenciones» de Mt sobre una fuente de la que, de hecho, no se ha podido demostrar que dispusiera el evangelista. En el interior de *D*, los evangelistas se sienten libres para distribuir a su propia manera los materiales que han llegado hasta ellos.

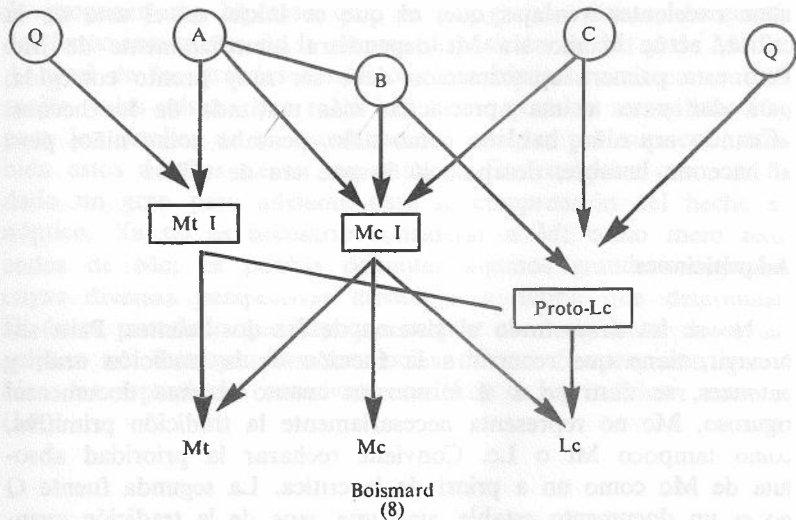
A estos dos documentos fundamentales hay que añadir las fuentes comunes a Mt-Lc y, además, las fuentes propias de cada uno. Pero en este caso no se trata ya de un verdadero «documento», sino de documentación. Volveremos más adelante sobre la documentación subyacente a los tres documentos que acabamos de indicar.

DIAGRAMAS



Dos fuentes (1) — Zahn (2) — Lagrange (3) — Butler (4)

Vaganay (5) — Farmer (6) — Streeter (7)



Boismard (8)

V

CONCLUSIONES [89]

Dificultades generales de los sistemas

La práctica de la exégesis de los evangelios implica una explicación del hecho sinóptico. ¿Cuál es la mejor teoría? Comencemos por decir lo que no debe ser una buena teoría. No debe ser ni demasiado vaga, como el sistema de la tradición oral, ni demasiado rígida, como la presentación habitual del sistema de las dos fuentes. Esta última ha prestado grandes servicios a la investigación crítica, sobre todo porque ha proporcionado una teoría dotada de firmeza y sencillez suficientes para poder ser aplicada en la práctica. Pero hoy día es claro que, a menos que se introduzca en la ciudadela el caballo de Troya de la tradición oral, simplifica excesivamente los datos literarios y desemboca en el desconocimiento de la originalidad de los diferentes autores sinópticos, y en particular de Mt. Desde el punto de vista pedagógico tiene excelentes ventajas que, el que se inicia en el arte de la crítica, actúe «como si» Mt dependiera inmediatamente de Mc. Pero esta primera aproximación debe ser muy pronto corregida, para dar paso a una apreciación más matizada de los hechos. «Cuando era niño, hablaba como niño, pensaba como niño; pero al hacerme hombre, desapareció lo que era de niño.»

Adquisiciones

No se ha demostrado el sistema de las dos fuentes. Para sobrevivir, tiene que recurrir a la función de la tradición oral; y entonces, se destruye a sí mismo en cuanto sistema documental riguroso. Mc no representa necesariamente la tradición primitiva, como tampoco Mt o Lc. Conviene rechazar la prioridad absoluta de Mc como un a priori de la crítica. La segunda fuente Q no es un documento estable, sino una capa de la tradición evangélica. En el origen de la tradición sinóptica se encuentran agrupaciones más o menos fijas, más o menos extensas.

Proposiciones

Ha intervenido la tradición oral, no de forma exclusiva, pero sí de forma continua; ha intervenido en el inicio de la tradición evangélica y en el fin, justo hasta el momento de la fijación escrita de los tres evangelios, entre el período de los contactos literarios y el de la redacción final. Los estudios recientes han confirmado la importante función de las comunidades en la tradición. Lo que atribuimos muchas veces a reelaboraciones literarias no es, a menudo, sino una transformación en el seno de una comunidad. Esto explicaría las numerosas divergencias, inexplicables en los sistemas de la mera interdependencia literaria.

Ha habido *contactos literarios*, pero no necesariamente entre los evangelios actuales, sino en la documentación presinóptica más o menos sistematizada. En nuestra opinión, y abandonando la indecisión expresada en la primera edición de esta *Introducción*, nos inclinamos a conceder una gran atención a los ensayos de Boismard y de Gaboury. Este último sobre todo, con una explicación más sencilla que la de Boismard, tiene la ventaja de proponer una hipótesis que, en sus grandes líneas, da cuenta del fenómeno mayor de la diversa disposición de Mt y de Mc-Lc. A nivel de los grandes conjuntos, esta hipótesis merece consideración y las críticas que se le han hecho podrían ser válidas sólo para los detalles de la demostración, aunque, por supuesto, también estos detalles tienen importancia. En cualquier caso, se ha dado un gran paso adelante para la comprensión del hecho sinóptico. Ya no es necesario considerar a Mt como mero retocador de Mc; es posible delimitar algunos grandes conjuntos, cuyas diversas perspectivas cristológicas habría que determinar. El único postulado que hay que aceptar es el siguiente: los evangelistas no destruyen las secuencias de sus fuentes, sino que o bien las reproducen sucesivamente (Lc) o las imbrican entre sí (Mt).

CAPITULO SEXTO

LA LECTURA CRÍTICA DE LOS EVANGELIOS

Para lograr una mejor lectura de los evangelios, la crítica documental ha intentado, en primer lugar, explicar el hecho sinóptico a base de detectar un cierto número de documentos o fuentes, elaborados literariamente según unos principios que no se perciben claramente. Se ha querido llevar más adelante este análisis de las fuentes, pero sin frutos positivos: este camino lleva a un «callejón sin salida»[1]. El método exige remontarse más aún. Se ha dado un doble paso en este sentido: de un lado, el método de la *Formgeschichte* ha permitido explorar la «tierra de nadie» que es el estadio preliterario de la tradición evangélica; del otro, muy recientemente, se han aprovechado las aportaciones de la lingüística. Este segundo método, lejos de suplantar al primero, lo lleva más adelante. No debe eliminarse el método histórico-crítico, ni completarlo con aportaciones extrañas, intentado una especie de convergencia de métodos heterogéneos; pero sí es preciso profundizarlo, tanto en su propósito como en su ejercicio. A este principio responde la distribución del presente capítulo, que no está destinado simplemente a remontar «a las fuentes de los evangelios», ni siquiera a precisar «la formación de los evangelios», sino a perfeccionar el instrumental empleado en la lectura de un texto.

I

ÚLTIMOS AVANCES DEL ENFOQUE HISTÓRICO-CRÍTICO

Hacia fines de la primera guerra mundial aparecieron simultáneamente varios ensayos que, por su parentesco, se agruparon en una «escuela». En el ámbito del Nuevo Testamento, abrieron la marcha M. Dibelius [2], K.L. Schmidt [3], R. Bultmann [4], M. Albertz [5], G. Bertram [6]. Ponían a contribución las recientes adquisiciones en los dominios de la sociología, de la historia de las religiones y, más en particular, los trabajos de H. Gunkel sobre los géneros literarios del Génesis y de los Salmos [7]. Armados de instrumentos excelentes, se proponían describir la historia de la formación del evangelio.

No obstante las divergencias entre los corifeos de la escuela, parece preferible retener que el objetivo de la empresa no es la historia de las formas literarias contenidas en el evangelio, sino *la historia de la formación del evangelio;* en efecto, ésta parece ser la mejor traducción del título del libro de Dibelius, en el que la palabra *formación* se toma en su acepción geológica o lingüística: la manera como un terreno o una palabra pasa por diversas formas. Tienen la ambición de describir la «paleontología» del evangelio: de exponer cómo, poco a poco, en el transcurso de una treintena de años, quedó fijada la tradición oral en escritos. El procedimiento se asemeja a ese otro por el cual, mediante la radiografía, se logra descubrir debajo del lienzo de un maestro, un Van Eyck o un Rembrandt, los estados sucesivos del cuadro: primero la pátina, luego las reparaciones o las añadiduras de pintores posteriores y, finalmente, la tela original y hasta los esbozos sucesivos del cuadro, hasta el dibujo primitivo [8]. Empresa fascinadora, al final de la cual podríamos con toda verdad conocer a Jesús no sólo según las perspectivas de los evangelios actuales, sino conforme a los sucesivos puntos de vista de la primitiva comunidad.

Aunque los dos principales fundadores de la escuela procedieron en sentido inverso (Dibelius de forma sintética, a partir de las funciones ejercidas en la Iglesia primitiva, Bultmann de forma analítica, a partir de los textos actuales) el objetivo y los

principios eran los mismos: su común aportación no era el ejercicio riguroso de la crítica literaria, sino la investigación «sociológica» del medio de vida en el que nacieron las pequeñas unidades evangélicas. A diferencia de sus predecesores, la escuela no centra su interés en los «autores»-escritores, sino en los ambientes colectivos en que se formaron las pequeñas unidades [9]. A pesar de las exageraciones y de las consecuencias indebidas extraídas por los pioneros de la escuela (en particular en el dominio de la historia) [10], la crítica de los evangelios recibió de ella un vigoroso impulso. Así pues, la exposición que sigue no pretende fijar su posición respecto de la de los primeros maestros: se contenta con exponer el camino recorrido siguiendo los principios mismos de la escuela.

Deben distinguirse dos etapas, que atañen sucesivamente a la determinación de las formas *(Form)* o de los géneros literarios, y a la historia *(Geschichte)* de la formación de *el* evangelio. Una tercera etapa expondrá la *Redaktionsgeschichte* como complemento normal de la *Formgeschichte:* ésta será la historia de la redacción de *los* evangelios.

A. A LA BÚSQUEDA DE LOS GÉNEROS LITERARIOS

El marco evangélico y las pequeñas unidades

Un análisis crítico un tanto profundizado muestra que es muy amplio, y susceptible de encerrar contenidos muy diversos, aquel marco cuya existencia hemos reconocido antes. Recordemos, por ejemplo, en Mt, la composición teológica de los cinco discursos, los conjuntos de relatos de los capítulos 8 y 9, las agrupaciones de sentencias (así, la adición del *padrenuestro* con ocasión del deber de orar: Mt 6,9-15), las composiciones numéricas con ayuda de las cifras 5, 7, 3, 2, los duplicados, los *logia* «viajeros» (así Mt 5,13 y Lc 14,14,34s y Mc 9,50; o Mt 5,15 y Mc 4,21 = Lc 8,16 y Lc 11,33). Esto y otros muchos indicios, como por ejemplo el carácter difuso de las transiciones cronológicas o topográficas, autoriza a considerar las sentencias y los relatos agrupados como dotados de una existencia independiente antes de su inserción en los evangelios actuales.

Le asiste, por tanto, a la crítica perfecto derecho a estudiar lo que, a justo título, se llama *peri-copa,* es decir, pasaje «separado» dentro de un conjunto más amplio. Al parecer, la curación del leproso continúa el discurso del monte en Mt, 8,1-4, cuando Jesús ha descendido y se encuentra rodeado de la multitud. Pero la sutura resulta artificial, si se considera que tal coyuntura es históricamente inverosímil (un leproso entre la multitud) y que Jesús ordena al leproso curado que no se lo diga a nadie. Es probable, por tanto, que este relato haya tenido una existencia independiente del marco en que se le inserta. Tal probabilidad se convierte en certeza cuando se analiza el relato en Mc 1,40-45. En el versículo precedente, se corona la «jornada de Cafarnaúm» mediante un sumario que presenta a Jesús predicando y curando a los endemoniados. Luego, bruscamente, el relato prosigue: «Llegóse a él un leproso...» Por otra parte, el inicio de la perícopa siguiente no está mejor ligado a este relato que éste a lo anterior. Nuestro relato flota, pues, sin sólidos vínculos, en un gran contexto narrativo.

Lo mismo cabe decir de otras numerosas pequeñas unidades, perfectamente aislables del marco evangélico. Como ya hemos advertido en páginas anteriores al estudiar cada uno de los evangelios, este marco evangélico no tiene la intención de trazar un perfil histórico en el sentido moderno de la palabra, sino que lo que intenta es revelar que el mensaje evangélico es, ante todo, el mensaje de una existencia.

Determinación y clasificación de los géneros literarios

Una vez reconocida la existencia de estas pequeñas unidades literarias, hay que determinar su género, primero mediante la consideración de su forma y contenido, y luego mediante la investigación del ambiente de vida que les dio nacimiento.

En vez de inducir, como Dibelius, estos géneros a partir de las funciones de la Iglesia primitiva (que se nos escapan en gran parte, si no se quieren tener en cuenta los datos evangélicos), es preferible, con Bultmann, comenzar por un análisis de los textos mismos. Entre los materiales evangélicos se reconocen, además de los sumarios y las transiciones, dos tipos principales: las

sentencias y los relatos. De un lado los *logia* propiamente dichos y del otro los relatos (sobre Jesús y sobre un milagro); entre estas dos categorías se sitúan las parábolas, que son sentencias desarrolladas bajo la forma de relato, y los relatos que sirven de marco a una sentencia.

Palabras y parábolas pertenecen a diferentes géneros, que pueden precisarse con ayuda de su contenido. Y así, se las puede caracterizar como máximas sapienciales («del rebosar del corazón habla la boca», Mt 12,34), sentencias proféticas (las maldiciones contra las ciudades del lago: Mt 11,20-24), sentencias jurídicas («el sábado se instituyó para el hombre»: Mc 2,27); de este modo, estas palabras se vinculan a una u otra de las antiguas tradiciones literarias: sapiencial, profética, apocalíptica, rabínica (así las parábolas en razón de su forma). Pero dado que existe una gran disparidad en la interpretación de este contenido, no es nada extraño comprobar que no siempre los críticos clasifican las perícopas en el mismo género. Por lo demás, deben tenerse en cuenta otros elementos para esta determinación.

Dibelius y Bultmann creen que deben distinguirse, en los *relatos,* dos clases de forma. Algunos de ellos son vivos, condensados: breves anécdotas, destinadas a poner de relieve una sentencia o una acción de Jesús: la cuestión sobre el ayuno (Mc 2,18), las espigas estrujadas (Mc 2,23), la verdadera familia de Jesús (Mc 3,51). Ausencia de todo detalle inútil, ausencia de nombres propios, de situación precisa en el tiempo y en el espacio, ausencia de «retrato» descriptivo, nada de personajes secundarios que puedan distraer la atención del lector, todo está enfocado hacia la palabra de Jesús, una palabra que tiene considerable trascendencia para la fe de la Iglesia. Finalmente, sólo según Dibelius, una breve conclusión, el «coro» que expresa la reacción de la comunidad. Tal es la forma de los *paradigmas* según Dibelius, y de los *apotegmas* según Bultmann.

Por el contrario, si el relato es prolijo, detallando con complacencia la reacción de la multitud frente a Jesús, que va a resucitar a la hija de Jairo, dando cifras precisas en la coyuntura de la multiplicación de los panes o de la enfermedad de la hemorroísa, iniciando un diálogo entre Jesús y los asistentes, entonces la palabra de Jesús pierde relieve, el relato se mantiene

por sí mismo. Se trata de una *Novelle* según Dibelius; de un *relato de milagro* según Bultmann.

Esta clasificación sería ideal si respondiera en todos sus puntos a la realidad. Pero no es así. Por lo demás, Bultmann y Dibelius están muchas veces en desacuerdo para la clasificación de las perícopas (por ejemplo respecto de Mc 1,29-31 par.; 10, 46-52 par.; Lc 13,10-17; 17,11-19). La clasificación sólo pretende, por consiguiente, indicar los géneros «en estado puro». Las más de las veces se trata de *Mischformen*, de géneros combinados. Y así, es preferible clasificar los relatos según la dosis, en cada caso, de sentencia y de narración. Cuando el relato está totalmente volcado hacia una palabra de Jesús, puede designársele como sentencia encuadrada en un marco narrativo. En caso contrario, se hablará de relato estrictamente dicho, relato de milagro o relato sobre Jesús. Con todo, Bultmann y Dibelius hablan también de «leyendas».

Las sentencias encuadradas

La expresión de *sentencia encuadrada* corresponde a los *pronouncement-stories* propuestas por V. Taylor[11]. El acontecimiento que se narra puede ser un milagro o una controversia.

1) *Si el acontecimiento es un milagro*, apenas si se describe éste. En el relato de la curación del hombre de la mano seca (Mc 3,1-5), no se da el menor detalle sobre la enfermedad (a diferencia del relato de la hemorroísa), se obtiene la curación con una orden breve, sin que se ponga de relieve la omnipotencia de Jesús, sin que se refiera la admiración de las gentes (a diferencia de las curaciones del ciego o del sordomudo). En cambio, la indicación del v. 2 sobre los enemigos que tratan de acusar a Jesús, orienta la atención del lector hacia una especie de controversia en acto, en la que emerge la sentencia de Jesús: «¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal...?» Así pues, el recuerdo fue transmitido no para exaltar la potencia de Jesús taumaturgo, sino para conservar una enseñanza sobre el sábado.

El v. 6 inserta el acontecimiento en un marco dramático, pero no es esencial para la conservación del recuerdo. Los detalles típicos de Mc (v. *5a)* pudieron no pertenecer a la tradición ori-

ginal. Un estudio completo debería examinar atentamente la recensión de Mt (12,9-14), a la vez más severa en su esquema y más adornada en la enseñanza mediante la adición de la parábola de la oveja en el hoyo (cf. Lc 14,5; 13,5s).

2) *Si el acontecimiento es una controversia,* el diálogo es breve, incisivo, destinado a poner de relieve una palabra del Salvador. Para captarlo por contraste, no hay más que pensar en los diálogos de Jn, que progresan con sabia lentitud. Aquí sólo se conoce lo esencial de la situación; los interlocutores están agrupados, y raras veces son más de dos; para uno que no esté iniciado, sus preguntas son difíciles de comprender (así la de los saduceos, Mt 22,23-24 par.). La controversia sobre el tributo debido al césar es un modelo del género (Mt 22,15-22). La introducción da lo esencial para que se pueda retener la famosa sentencia de Cristo. La conclusión que expresa la admiración puede muy bien, pese a Bultmann, haber pertenecido a la unidad original, pues no hace sino poner de relieve la sentencia de Jesús. En cambio, la adición de Mt 22,22 «y dejándole se marcharon», distrae la atención hacia los fariseos, embotando así un tanto la «punta».

3) *Si el acontecimiento es un episodio* de la vida de Jesús, una sobriedad análoga caracteriza la descripción. En el episodio de Jesús bendiciendo a los niños (Mt 19,13-15), no se sabe quién presenta a los niños, se ignora dónde nos hallamos y cuándo tiene lugar el hecho. Ni siquiera las dos últimas palabras de la recensión de Mt: «se marchó de allí», distraen la atención; aquí, sin embargo, Mc es más sobrio que Mt. Por el contrario, cosa un tanto sorprendente, Mc es más abundante que Mt en la palabra de Jesús: Mc 10,15 no parece estar en su lugar (lo que no quiere decir que sea más apropiado en Mt 18,3). De todos modos, lo esencial es la sentencia: «de quienes son como ellos es el reino de los cielos», subrayada con la bendición.

4) Las notaciones precedentes muestran que el género literario se puede reconocer a través de las recensiones actuales. Sin embargo, hay que guardarse de tener en menos *los otros géneros de presentación.* Así, el llamamiento de los primeros discípulos, que gira en torno a la sentencia de Cristo: «Yo os haré pescadores de hombres» (Mt 4,19 par.), no tiene tampoco en Lc 5,10 la forma de una sentencia encuadrada, sino más bien el carácter de un relato sobre Jesús o de un relato de milagro. De ello no

se sigue necesariamente que el milagro fuera inventado para ilustrar la sentencia; se puede sencillamente pensar que la tradición seguida por Lc conservó el contexto de milagro, perdido en la tradición de Mateo y Marcos. Lo mismo se diga del episodio de Jesús entre los suyos (Mt 13,54-57 par.) y del de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-30).

Los relatos de milagros

Los relatos de milagros son *construidos de manera regular:* circunstancias, milagro, efecto producido. Pero ¿es que se podrían contar de otra manera? Los paralelos extrabíblicos aducidos por los *Formgeschichtler* presentan la misma estructura; pero, como ha mostrado McGinley [12], el espíritu es ordinariamente distinto. Las narraciones paganas quieren exaltar al taumaturgo, mientras que los relatos evangélicos tienden a mostrar el cumplimiento de la misión mesiánica por parte de Jesús; además, la descripción es mucho más circunstanciada (y por tanto, más profana) en los relatos no cristianos. Así, salvo dos excepciones (Mc 7,31-37; 8,22-26), no se habla de contactos corporales ni de prolijos conjuros.

En estos relatos las *palabras* de Cristo no son llamativas, sino clásicas («¡Vete en paz!»; «Tu fe te ha salvado»; «¿Qué quieres?»), poco variadas (exorcismo de un hombre o del mar [13]), poco desarrolladas. Los *detalles,* en cambio, pueden ser abundantes, con objeto de poner de relieve no la sentencia, sino el gesto de Jesús. Lo que indica la forma literaria no es tanto la brevedad cuanto la concentración. Así, en Mc 1,23-27 no es la breve palabra de Jesús lo que llama nuestra atención, sino la proclamación del demonio y la admiración de la multitud: todos tributan homenaje a Jesús, vencedor de Satán.

La curación del paralítico proporciona un caso interesante. Numerosos autores se inclinan a ver en Mc 2,3-12 dos relatos anteriores acoplados: uno de ellos sería una sentencia encuadrada que recuerda que, con ocasión del milagro (v. 5-10*a*), Jesús tiene el poder para perdonar los pecados (v. 1-4.10*b*-12), el otro narraría el milagro por sí mismo. La cosa no es imposible. Más adelante evocaremos un ejemplo análogo a propósito

de la curación del epiléptico[14]. En todo caso, en esta cuestión habría que estudiar la recensión de Mt por sí misma, pues es mucho más austera que la de Mc y podría representar un estadio sencillo de la tradición.

Los relatos sobre Jesús

Se parecen no poco a los precedentes por su carácter descriptivo; se distinguen de ellos por el interés, que se dirige no hacia el milagro, sino hacia Jesús o hacia alguien de su acompañamiento. Así, la curación de la hija de la cananea (Mt 15,21-28) es una ocasión para poner de relieve la actitud de Jesús frente a los paganos. La visita de Jesús a los suyos, la confesión de Pedro, la transfiguración, la entrada en Jerusalén, la mayor parte de los relatos contenidos en la pasión: en todos estos pasajes la construcción literaria tiene más importancia que el testimonio ocular; pero esto no debe inducir, sin más, a negarles todo valor histórico, sino a examinar con mayor atención su naturaleza literaria.

Sumarios y transiciones

Los *sumarios* pudieron muy bien haber preexistido a la redacción del evangelio. En fecha muy temprana se resumió la actividad de Jesús, sea en palabras o en milagros. Así, el sumario que anuncia la actividad de Jesús en Galilea, el que precede a la institución de los doce. En ellos se reconocen rasgos captados al vivo (Jesús apretado por la multitud, la barca puesta a su disposición...) y generalizaciones que se relacionan con hechos concretos (prohibición, impuesta por Jesús a los demonios, de proclamar que es el Hijo de Dios). Igual procedimiento que en Act 2-5, donde, de manera más compuesta, cada sumario va seguido de un episodio concreto destinado a ilustrarlo.

La apreciación de las *transiciones* es más delicada. ¿Son anteriores al evangelio y formaban un conglomerado de los episodios anteriormente separados? Parece ser así en el caso de numerosas colecciones de episodios, como las cinco controversias

en Mc 2,1-3,6. Con frecuencia, puede tratarse de un mero trabajo literario; las características de estilo ayudarían a decidir; pero las incoherencias en la sucesión del relato, las intermitencias no pueden bastar para probar perentoriamente un trabajo literario. En particular las palabras-nexo serían, según J. Jeremias, indicio neto de un trabajo anterior a la operación de poner por escrito.

Origen y «Sitz im Leben» de las pequeñas unidades

Para precisar el «género literario» *(Gattung)*, es preciso ver en qué «ambiente vital» *(Sitz im Leben)* tomaron forma estas unidades. Al hablar del «medio» o «ambiente» conviene evitar la palabra «creación», porque esto equivaldría a prejuzgar, ya de entrada, la naturaleza de este ambiente y equipararla a los «ambientes populares» en que nacen y se desarrollan los relatos legendarios. Ha habido, sin duda, creación *literaria*. Pero, como diremos en el capítulo siguiente, al abordar la relación de los evangelios con la historia, la comunidad cristiana aparece, ya en sus mismos orígenes, como bien estructurada, no como una colectividad anónima [15]. Jesús ha hablado, Jesús ha actuado. Literariamente, el autor de los evangelios no es Jesús, sino la Iglesia [16]. Antes que ninguna otra cosa, existe un factor de coordinación de las unidades literarias anteriormente detalladas: la afirmación de fe de que Jesús de Nazaret es Mesías y Señor. Los datos dispersos se ordenarán según este factor. Una misma certidumbre les inspira a todos. El análisis de los evangelios lo muestra, los datos de los Hechos de los apóstoles lo confirman. Así, Jesús es el hombre al que Dios acreditó con milagros, con señales, con prodigios (Act 2,22), que «pasó haciendo bien» (10,38). Su enseñanza y sus obras de poder manifiestan al Mesías. Así pues, en las unidades literarias nada es profano: todo debe contribuir a poner de relieve la persona y la obra de Jesús, a invitar al lector a dar su fe.

Las funciones de la comunidad primitiva

Dibelius notó con toda razón que la predicación fue desde los orígenes la actividad esencial de la comunidad. Gracias a los

datos de los Hechos y de las cartas se puede puntualizar esta notación. Desde muy temprano la comunidad no se contentó con dirigirse hacia los no creyentes, sino que se ocupó también de los del interior. De ahí *dos actitudes fundamentales* que dieron origen a la tradición evangélica: el evangelio proclamado a los judíos y a los gentiles, el Evangelio vivido en la Iglesia [17]. Para nuestro intento parece que se pueden distinguir más exactamente tres funciones, que imprimieron una nota especial a los recuerdos que transmitían.

1) *La función litúrgica* es evocada por ejemplo, en Act 2,42-47, a propósito de la fracción del pan. El relato de la última cena, el de la pasión debieron ser narrados entonces con objeto de mantener el recuerdo vivo de Jesús y el lazo que unía a los discípulos con su Maestro, con el Maestro que sabían que estaba vivo y presente en medio de ellos.

2) *La función catequética* se cuidaba de una mejor instrucción de los convertidos, seguramente a la manera como se llevó a cabo la catequesis del ministro de la reina de Etiopía (Act 8, 26-39). Entonces se debieron de transmitir muchos recuerdos con el fin de dar una formación más profunda a los neófitos, de animarlos y de indicarles líneas de comportamiento conformes con su nueva existencia. Sin duda alguna proceden de este medio la mayor parte de los episodios de la vida pública que mencionamos en la sección siguiente.

3) *La función misionera* se caracteriza por la presentación kerigmática de la buena nueva y por la apologética defensiva de los acontecimientos del tiempo pasado. Se hacía partiendo de la inteligencia de las profecías. Así se ilustraba el comportamiento de Jesús, sus milagros, sus controversias, su manera de predicar modestamente como el Siervo de Dios [18].

Las necesidades prácticas de la comunidad primitiva

Las indicaciones que siguen suponen el análisis de las unidades literarias evangélicas: *el significado de cada pasaje* permite precisar por qué se retuvo tal episodio, cómo no quedó sumido en el olvido juntamente con tantos otros.

Sería sin duda temerario afirmar de manera exclusiva que

tal o cual pasaje derivaba de tal o cual función, puesto que pudo haber intercambio entre las *influencias de las diferentes funciones*. Así parece cierto que el relato de la multiplicación de los panes sufrió el influjo de la función litúrgica; también parece cierto que este relato no se transmitió únicamente en una perspectiva litúrgica: en él se descubren otras tendencias, como la de la institución de la comunidad de los discípulos (punto de vista eclesiástico), la de la interpretación escriturística, aludiendo al maná del desierto (punto de vista profético), o la de la presencia de Jesús entre los paganos (punto de vista misionero).

Esta pluralidad de perspectivas es cosa normal, no sólo porque los acontecimientos de la vida de Cristo pueden tener diversos significados, sino porque si bien son los mismos creyentes los que refieren los mismos hechos, lo hacen en ocasiones a veces diferentes, orientando, por consiguiente, los relatos en forma diversa, hasta el momento en que fueron reasumidos e insertados en un marco firme.

1) Un primer grupo de acontecimientos debió de ser evocado con el fin de *resolver los problemas que planteaba la nueva existencia*. No se buscaba una teoría a priori, sino una respuesta a las circunstancias.

Era muy natural que una palabra de Jesús, un gesto del Salvador ayudase a hallar la solución. El sábado, ¿había caducado o conservaba todavía su valor? ¿Debían observarse los ayunos? ¿Qué pensar de los no judíos, de los pecadores, de los niños? ¿Qué actitud adoptar frente a la ley, y más en particular frente a las leyes de purificación ritual, la ley del divorcio, el tributo que había de pagarse al templo? ¿Qué pensar de la muerte que sobreviene impensadamente? ¿Cuándo vendrá, pues, el reino de Dios? ¿Qué será del mundo al final de los tiempos? ¿Cómo hay que comportarse con la familia, sobre todo cuando hay conflicto a propósito de la misión apostólica? [19].

2) El motivo *apologético* desempeñó también gran papel: la presentación de los milagros, bien escogidos a fin de poner de relieve la mesianidad de Jesús, el recuerdo de las controversias de Jesús con los judíos, con miras a ayudar a los cristianos a mantenerse firmes en la lucha en que estaban empeñados por su fe, según el ejemplo de Esteban o de Pablo.

3) El motivo *histórico*, el del recuerdo como tal, debió, pese

a los *Formgeschichtler* de los principios, desempeñar un papel importante en la formación del Evangelio[20]. Estos críticos piensan que hay incompatibilidad entre la actitud de la fe y la actitud histórica. Ahora bien, la palabra «histórica» es ambigua.

Evidentemente, sería vano querer descubrir en nuestros relatos reportajes de acontecimientos destinados a servir de materiales en un monumento que sería la historia científica de la vida de Jesús. Mas una doble observación se impone. En primer lugar, como dice P. Benoit, «quizá los primeros cristianos no tuvieron la preocupación de la "historia", pero sí tuvieron la preocupación de lo "histórico". Los predicadores de la nueva fe no quisieron contar *todo* lo relativo a Jesús, pero sí quisieron que lo que contaban fuese sólido»[21]. Así la fe cristiana es sencillamente histórica; el motivo histórico es, pues, subyacente a todos los otros.

La segunda evidencia que se nos impone, es que lo histórico no afecta únicamente a la manera de referir los recuerdos, sino que interesa también por sí mismo. El evangelio no es en primer lugar una doctrina, sino un hecho. Más aún: los evangelios conservan los vestigios de una inserción en el tiempo y en el espacio que no es efecto de la obra literaria de los evangelistas. Es cierto que las transiciones son a veces torpes, sin duda subsisten incoherencias en la sucesión de los relatos, pero el objetivo mismo de la tradición es legar el recuerdo de una existencia y, por consiguiente, una «biografía» en el sentido vulgar del término. Los evangelios no son un batiburrillo de temas que muestran que Jesús es Mesías e Hijo de Dios: ofrecen un relato seguido de la existencia de Jesús, detrás de cada unidad evangélica sugieren una existencia histórica.

4) Siendo esto así, no basta iluminar los episodios de la vida de Cristo con los problemas que se planteaba la comunidad, sino que además hay que descubrir a través de ellos *la presencia de un ser* que vivía todavía, la actividad de un ser que en determinadas circunstancias había indicado para siempre quién era. De lo contrario, habrá que relegar al museo de las leyendas la mayoría de los recuerdos de trascendencia teológica (bautismo, tentación, transfiguración e incluso la pasión) o de los recuerdos que se podrían calificar de gratuitos, los que no presentan inmediatamente un significado utilitario o que hasta son aparentemente

escandalosos para la fe (la ignorancia de la hora por el Hijo, la actitud de la familia de Jesús, el sudor de sangre...).

En el origen de las unidades literarias hay, pues, una *pluralidad de «motivos»*. Aunque con frecuencia resulta difícil escoger exclusivamente entre los que pudieron tener alguna influencia, aunque a veces es hipotético precisar, no es menos cierto que la lectura de los evangelios gana inmensamente cuando se sitúan en su lugar las perícopas evangélicas.

B. HISTORIA DE LA FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS

El trabajo de la *Formgeschichte* no se limita a la determinación de los géneros literarios de las pequeñas unidades subyacentes a los evangelios actuales, sino que debe intentar también reconstruir la manera como ha surgido el «género evangélico». Ésta es la segunda vertiente, la de la historia *(Geschichte)*, que sigue a la primera, la de la forma *(Form)*. Se trata de seguir la evolución de las unidades y, de este modo, determinar los cambios de «ambiente» *(Sitz im Leben)* reflejados por dicha evolución. En efecto, el resultado no se obtiene por la mera disección de las fuentes, sino por el conocimiento de los ambientes vitales en que se produjeron los contactos literarios entre las unidades presinópticas.

Historia de las perícopas

Trazar la evolución de las pequeñas unidades literarias es una empresa complicada y larga. Bastará aquí con ofrecer algunos ejemplos sugestivos.

Un largo estudio de J. Dupont trata de descubrir el arquetipo de las bienaventuranzas[22] y de seguir su evolución en los diferentes medios, justificando así las recensiones actuales. En su tenor inicial, las bienaventuranzas constituían una proclamación de tipo profético que anunciaba la realización de las promesas mesiánicas. En Lc la enseñanza es de tipo sapiencial; en Mt es un llamamiento a un ideal de perfección más moral. Así pues, hubo adaptación de las tradiciones evangélicas a las necesidades

y a las preocupaciones de los medios cristianos en que se fijaron estos textos. Y esta adaptación revela la conciencia que tenían los primeros cristianos del valor de vida de las palabras del Señor.

G. Bornkamm [23] estudia la perícopa sobre el doble precepto del amor, que pertenece a la triple tradición (Mt 22,34-40 par.). Muestra que Mt y Lc refieren una tradición antigua de controversia que refleja el medio de Palestina. Marcos, en cambio, presenta una discusión de escuela, de alcance apologético, que habría tomado forma en un medio judeohelenístico, sin duda ulteriormente.

La parábola del *buen amo de la viña* (Mt 20,1-16) denota una evolución [24]. Leída con el v. 16*b* («porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos»), poco seguro textualmente, es una parábola de juicio, que invita a no perderse apoyándose en la propia justicia. Si se detiene en el v. 16*a* («los últimos serán los primeros»), insiste en la inversión del orden previsto normalmente y enseña el temor a perder el lugar que se posee. Si, finalmente, la parábola está orientada hacia el v. 15 («¿Ha de ser malo tu ojo porque yo soy bueno?»), repite el mensaje del Dios misericordioso por encima de las medidas humanas. Es posible que la parábola fuera pronunciada así por Jesús y que el v. 16 permitiera que fuese aplicada a la Iglesia viva: la actitud de los fariseos puede reproducirse hoy día entre los cristianos tentados a desconocer la bondad de Dios (cf. Rom 11) [25].

El episodio del muchacho epiléptico (Mt 17,14-21 par.), que hemos estudiado en detalle [26], es igualmente significativo. En el estado actual las recensiones manifiestan diferentes estadios de la tradición. Mateo tiene sencillamente una preocupación catequética: es una lección dirigida a los discípulos. Marcos es complejo. El relato actual es una presentación dramática del triunfo de Jesús sobre el demonio; parece haber fusionado dos tradiciones: un relato de milagro (Mc 9,20-27), rama caída de la tradición, que subrayaba la admiración por Jesús y que se descubre netamente tras el relato actual de Lc, y una presentación catequética análoga a la de Mt, que comporta el diálogo final. Así pues, en los orígenes habría habido dos corrientes de interpretación del episodio: un relato del milagro sin diálogo y una enseñanza ca-

tequética (con diálogo), que dieron origen a los relatos actuales, a consecuencia de un trasiego a lo largo de la tradición.

Historia de las composiciones presinópticas

En este terreno no ha ido tan lejos la investigación crítica. Sin embargo, es cierto que hubo un estadio intermedio entre las unidades literarias y los evangelios mismos.

Las colecciones de controversias

Uno de los primeros críticos que se cuidaron de considerar estos complejos, fue M. Albertz en un estudio sobre las controversias (1921). Hacía notar el carácter artificial de la agrupación de las cinco controversias galileas (Mc 2,1-3,6). La noticia de 3,6 sobre el complot de los fariseos, que deciden dar muerte a Jesús, le parecía anticiparse netamente al desarrollo de los acontecimientos y, por tanto, sugerir, juntamente con otros indicios, una composición anterior a su inserción en el segundo evangelio. El motivo de esta colección parecía haber sido el deseo apologético de mostrar cómo el Maestro había sido perseguido injustamente por el odio de los que no querían aceptar su doctrina. Una segunda colección de controversias localizadas en Jerusalén (Mc 11,27-33; 12,13-37) mostraba cómo el Maestro había logrado «tapar la boca» a sus enemigos. Con esto se podía descubrir en esta agrupación un interés en la comunidad primitiva, que tenía que habérselas con los judíos y que debía desarrollar talento de controversista entre sus nuevos adeptos.

Numerosos factores pudieron intervenir en estas composiciones. Recientemente [27], a propósito de las cuatro controversias de Jerusalén, D. Daube descubría un esquema midrâšico, el de los «cuatro hijos». En época aún más reciente, H.W. Kuhn ha analizado la cuestión en su conjunto y ha intentado fijar la naturaleza de las colecciones subyacentes a Mc 2,1-3,6; 4,1-34; 10,1-45 y acaso también 4,35-6,52 [28].

Otros bloques de perícopas

Antes[29] hemos señalado otras agrupaciones como los *relatos de milagros* (Mt 8,1-17; Mc 4,35-5,43), como *secciones de tendencia doctrinal*, por ejemplo, la «sección de los panes» (Mt 6,31-8,26), o la manera en que Mt 14,1-16,20, presenta el anuncio de la Iglesia»[30]. Las agrupaciones de sentencias, tales como el sermón de la montaña, la jornada de las parábolas, la disposición de Mc 9,33-50, son «otros tantos bloques ya tallados, que sólo con disponerlos en cierto orden y enlazarlos con relatos de milagros y otros acontecimientos de la vida de Cristo, se obtendrán nuestros evangelios sinópticos»[31]. El discernimiento de estos bloques es mucho más importante para la inteligencia de los sinópticos que las teorías generales sobre los documentos fuentes. «La tradición no se conserva como una nebulosa de partículas sin cohesión. En un principio se organiza con arreglo a *centros de interés* que se descubren con relativa facilidad»[32]. Habría, pues, «tramos sucesivos de la redacción biográfica», y esta misma sistematización última habría ido precedida de una sistematización regida por las necesidades doctrinales y catequéticas.

En este estadio de las composiciones presinópticas es donde las *transiciones* desempeñan el papel principal, pues sirven como de tejido conjuntivo e indican la intención del compilador. Unas veces es una simple palabra-nexo, otras un conglomerado de orden geográfico (la jornada de Cafarnaúm, los milagros alrededor del lago, la subida de Galilea a Jerusalén...), otras hasta un ensayo de composición biográfica[33].

Los primeros montajes

Señalamos, a título de indicación, la documentación común a Mt y Lc no contenida en Mc, en la que algunos críticos querrían ver un auténtico documento. Somos escépticos por lo que hace a esta reconstrucción[34]. Se han acometido otros intentos para desvelar la historia de la composición de los evangelios. Así, siguiendo a Schleiermacher, que imaginó la existencia de pequeñas colecciones de hechos y sentencias, especie de vademe-

cums para uso de predicadores y catequistas, Wilfred L. Knox intentó una síntesis de las fuentes de los sinópticos (1935-1957), aunque sin ganarse muchos partidarios para su teoría [35]. En esta misma dirección, L. Cerfaux ha supuesto la existencia de dos grandes series de fuentes. La primera abarcaría la actividad de Jesús en Galilea, así como las enseñanzas a la comunidad del desierto, las controversias, la condena de los fariseos y el discurso escatológico. Esta fuente, de inspiración galilea, representa los recuerdos que los doce conservaron de las enseñanzas y los milagros de Jesús. La segunda serie estaría centrada en la pasión de Jesús, primero anunciada, luego narrada y finalmente vencida por la resurrección. El centro de interés no sería ya aquí el Jesús que anuncia, sino el Jesús anunciado como autor de la salvación. Para soldar, en fin, estas dos series, aparecería la sección de los panes, que desborda sobre una y otra serie [36]. Hipótesis muy interesante, que escapa a la vaguedad de la «documentación múltiple» pero que, a pesar de los numerosos análisis parciales de Cerfaux, adolece de falta de planteamiento sistemático.

Como ya se ha dicho en páginas anteriores [37], A. Gaboury ha llevado adelante esta sugerencia. En su opinión, podría trazarse la historia de la parte «divergente» *(D)* del siguiente modo: Al principio, había un simple sumario que evocaba, de forma resumida, la presencia de Jesús en Galilea, el éxito de su ministerio de predicación en las sinagogas. Este sumario se fue ampliando progresivamente por la mención de Cafarnaúm, la del mar de Galilea o la de Nazara; fue seguido, en tres direcciones diferentes, por el episodio del rechazo de Jesús por los suyos, por el discurso en parábolas y por las consignas de misión. Y en fin, mediante adiciones sucesivas, se formaron tres secuencias, cuyas orientaciones respectivas se pueden definir.

Otra manera de presentar el resultado toma como punto de partida un principio que viene impuesto por los datos: los evangelistas no destruyen las secuencias de sus fuentes, sino que las reproducen sucesivamente (Lc) o las imbrican entre sí (Mt).

Las tres secuencias son respetadas por los sinópticos, pero cada uno de ellos las presenta de una manera diferente:

A¹	A²	B
1. Leproso	1. Proclamación-llamada	1. Curación de la suegra-muchedumbre
2. Paralítico-llamada-ayuno	2. Beelzebul	2. Tempestad-Gadara
3. Espigas-mano seca-complot-muchedumbre	3. Verdadera familia de Jesús	3. Hemorroísa-hija de Jairo
4. Visita a su patria	4. Parábolas	4. Consigna misión

Cada una de estas secuencias parece tener un sentido, desarrollar un aspecto parcial del ministerio de Jesús en Galilea. Según A¹, la oposición a Jesús va en aumento hasta la ruptura con su patria. Según A², la llamada obliga a una elección definitiva frente a los secretos del reino y a la persona de Jesús. Según B, los milagros y exorcismos son el punto de partida de la misión. El estado fluido de estas fuentes cuando fueron utilizadas por los sinópticos explica la libertad de éstos respecto de aquéllas. En cambio, los evangelistas manifiestan una actitud diferente respecto de la agrupación C, que englobaría el ministerio en Galilea y que ya estaría netamente establecida. Cada evangelista ha ordenado sus materiales en función de una de las fuentes: Mt en función de A¹, Mc-Lc en función de B. Subrayemos una importante consecuencia de la hipótesis: ya no se trata de dar prioridad de anterioridad al discurso en parábolas (Mc-Lc) o al discurso de misión (Mt), porque uno y otro pertenecen a dos secuencias diferentes, B y A². Aunque no se ha llegado aún a la precisión definitiva del estado de las fuentes de que disponían inmediatamente nuestros evangelistas, la seguridad del trabajo crítico es aquí mayor que en la hipótesis que sitúa a Mc como fuente de la triple tradición.

El evangelio

Como punto final de una historia que nadie ha podido escribir con detalle ni de manera convincente, se encuentra *el evangelio.* Los primeros teóricos de la *Formgeschichte,* como Bultmann, se mostraban inclinados a aceptar que el evangelio no hace sino coordinar los materiales transmitidos por la tradición oral. En nuestros días, la mayoría de los críticos se niegan a reducir el papel de los evangelistas al de meros compiladores. Y ello tanto más cuanto que el «género literario» de los evangelios es una creación cristiana original. Su particularidad descansa en el carácter único de la predicación cristiana, que anuncia que este hombre es el Señor... No puede equipararse el género literario de los evangelios al de las obras de la antigua historiografía, especialmente a la literatura de las *Vidas* o de las *Memorias.* Y es que, en efecto, lo que los evangelios pretenden directamente no es trazar la *biografía* de un héroe, sino suscitar en el lector la fe en Jesús [38]. ¿Equivale esto a dar una definición del género «evangelio»? Tenemos algunas dudas sobre ello y este hecho arroja una sombra sobre el alcance último del método utilizado. Por lo demás, los críticos han pensado llevar a su término el trabajo de la *Formgeschichte* desde otra perspectiva, la de la *Redaktionsgeschichte.*

C. HISTORIA DE LA REDACCIÓN DE LOS EVANGELIOS

Uno de los fundadores de la nueva escuela declara, al inicio de su tesis-programa que, en vez de caracterizar su trabajo como una «investigación *redaktionsgeschichtlich*», habría preferido designarla simplemente como la «*Formgeschichte* de los evangelios» [39]. Es decir, que al igual que en la *Formgeschichte* del evangelio, también aquí el objetivo es reconstruir el mundo sociológico de cada evangelista. Este método quiere, sin duda, centrar la atención sobre el último escritor, pero situándolo en su medio [40].

El marco narrativo, cuya fragilidad hemos comprobado anteriormente, es considerado como una de las características de la

composición; en orden a descubrir la orientación del escrito en cuestión, son altamente significativas las elaboraciones artificiales. El problema principal consiste en llevar a cabo una labor de separación entre redacción y tradición. En consecuencia, la mayoría de los investigadores trabajan activamente con Mateo [41] y Lucas [42], porque a estos partidarios del sistema de las dos fuentes les resulta tarea fácil confrontarlos con Marcos. Resulta, con todo, sorprendente, tener que confesar que reina muy escaso acuerdo en los resultados obtenidos. Esta diversidad es más comprensible en el caso de Marcos, porque no se le conoce un escrito anterior.

Conviene tener en cuenta que la *Redaktionsgeschichte* no ha conquistado la misma carta de ciudadanía que la *Formgeschichte*, de la que quiere ser complemento. En efecto, o bien se limita a ser una nueva expresión y extensión de la primera, para descubrir el *Sitz im Leben* de cada uno de los evangelistas, y entonces no aporta nada nuevo y original. O bien dedica sus afanes a otra empresa: según E. Güttgemanns, el evangelio es «una forma literaria autosemántica», porque la forma es más que la suma de sus partes, más que todas las tradiciones particulares, cuya prehistoria no se puede reconstruir [43]. ¿No es esto una señal de que debe profundizarse aún más en el método histórico-crítico, aun admitiendo que ha revelado numerosos aspectos de los textos?

II

¿CÓMO MEJORAR LA LECTURA CRITICA DE LOS EVANGELIOS?

Así pues, han sido consideraciones de orden sociológico las que han llevado a la renovación de la crítica literaria de los evangelios: el autor no es sencillamente un individuo que escribe, sino que está también condicionado por un cierto medio social. Se evitan de este modo las interpretaciones psicologizantes, que prestan al individuo pensamientos que tal vez sólo existen en la mente de los críticos. La renovación de la *Formgeschichte* podría deberse también a consideraciones de orden lingüístico. Aquí la atención principal no se dirige al *autor*, sino al *texto*, analizado con mayor minuciosidad.

Durante demasiado tiempo, los estudios literarios, por ejemplo los reflejados en el *Theologisches Wörterbuch* de G. Kittel, se limitaron a un estudio de la historia de los conceptos a través de las palabras, sin sospechar, al parecer, que estas palabras y estos conceptos pertenecen a un conjunto determinado; separados de este conjunto, que es el único que les da vida y sentido, los conceptos se hacen abstractos y su historia se convierte en una construcción sin sólidos fundamentos. Dicho en términos lingüísticos, esto significa que la investigación diacrónica carece de valor si no va precedida de una investigación sincrónica. Una obra de James Barr, sumamente crítica respecto del *Theologisches Wörterbuch,* ha marcado un cambio de rumbo en el trabajo de la crítica literaria [44]. Por otra parte, los textos sinópticos no son (al menos en lo referente a los relatos) sino realizaciones de ciertas estructuras subyacentes. Frente a estos múltiples ejemplares, la crítica no debe dedicarse en primer término a la tarea de determinar cuál es el texto más antiguo, como si los otros dependieran de él más o menos directamente; debe tomarlos todos tal como son, e intentar remontarse, más allá de ellos, hasta la estructura común de la que pueden derivar. A continuación, se arriesgará a establecer una diacronía de tales estructuras. Sólo entonces se podrá hablar científicamente —y no según criterios estéticos— de «género literario». Para lograr este fin existen diversos métodos, de los que el crítico podrá obtener algún beneficio, salvo en el caso de que, tras elegir un método, pretenda eliminar cualquier otro modo de acercarse al texto. Así, la formalización estructural puede, tras no pocos esfuerzos, desembocar en una fijación más sólida de las relaciones entre los diversos elementos del relato [45].

Otros estiman, por el contrario, que el texto no es nunca un texto muerto, sino que debe renacer siempre bajo la mirada del lector, o más bien por la virtud misma de la lectura. Recientemente, C. Perrot ha ofrecido un buen ejemplo de análisis del texto: con notable sagacidad intenta situar el análisis diacrónico después de un análisis sincrónico inspirado en los métodos del análisis estructural. Pretende incluso proponer un método de crítica histórica y llegar hasta la relación existente entre el análisis y la Palabra creadora [46].

Dado que este análisis se limita a un solo pasaje evangélico,

hemos preferido entretenernos algo más en otro estudio, que también intenta profundizar en la misma *Formgeschichte* y que, para establecer en qué consiste el género literario «relato de milagros», no impone a los relatos evangélicos «modelos» suministrados por análisis de relatos muy diferentes (por ejemplo los análisis de los cuentos rusos llevados a cabo por V. Propp, de notable utilidad para los actuales esfuerzos del análisis estructural). El estudio de G. Theissen intenta llevar adelante el movimiento de la crítica literaria exegética [47].

En el proceso analítico pueden advertirse tres etapas: sincrónica (para establecer la estructura del relato de milagro), diacrónica (para determinar la historia de la «reproducción» de las estructuras), funcional (para enraizar en el medio sociológico las estructuras determinadas con anterioridad). Estas tres etapas recogen — profundizándolos — tres aspectos de la *Formgeschichte:* en lugar de «formas» se habla de «estructuras»; en lugar de historia de los textos, se examina su reproducción a partir de las estructuras; y, en fin el clásico *Sitz im Leben* se presenta bajo el aspecto de las funciones del relato. Aquí nos contentaremos con esbozar una exposición que será desarrollada en una obra colectiva ulterior sobre los milagros de Jesús [48].

Perspectiva sincrónica

Todo relato puede ser analizado en sus elementos más pequeños siempre que éstos puedan constituir unidades de significación. Los alemanes llaman a estos elementos «motivos» del relato. Tras un análisis de todos los relatos de milagro. Theissen ha fijado 33 motivos, que pueden elaborarse y manipularse de diversas maneras. Según la secuencia del relato, tales motivos pueden agruparse en la introducción, la exposición, la escena central y la final. Según las perspectivas (de los hombres, del taumaturgo, del demonio), reflejan tres aspectos fundamentales: voluntario, cognitivo y afectivo y se distribuyen alrededor de un límite a franquear, que es lo que constituye la esencia de la acción llamada milagrosa. Estos motivos se acoplan por oposición [49]: obstáculo *vs* fe, desprecio (escepticismo, mofa) *vs* llamada de auxilio, petición (confianza) *vs* admiración (aclamación).

El relato comporta además un cierto número de personajes, que deben determinarse y situarse según su función: taumaturgo, enfermo, demonio, muchedumbre, adversarios, discípulos: entre ellos destacan los protagonistas, que pertenecen a dos mundos opuestos: taumaturgo *vs* enfermo (demonio); los restantes personajes, ayudantes y oponentes, se sitúan a uno y otro lado de los protagonistas. La presencia o el predominio de uno u otro elemento ayuda a caracterizar el tipo de relato de milagro.

Para esto sirve el análisis del contenido. Dicho contenido no está determinado simplemente por el objeto del milagro (persona humana o realidad de la «naturaleza»), ni por los diversos sujetos que actúan (los personajes), sino por la relación que une entre sí a los personajes. Theissen llama a esto «temas», y reconoce seis: exorcismos, curaciones, epifanías, salvamentos, dones, *Normenwunder* (milagros realizados con ocasión del sábado, que justifican un comportamiento que se sale de lo ordinario). La estructura, previamente reconocida, anima estos diferentes tipos de relatos de milagro, que pueden distribuirse teniendo en cuenta las adquisiciones logradas acerca de los motivos y de los personajes.

Al final, estaríamos ya capacitados para precisar la estructura literaria llamada «relato de milagro». Habría que utilizar esta capacidad para situar la mencionada estructura entre las restantes y entre los géneros literarios de los evangelios. A esta tarea se dedica Theissen en algunas páginas suscintas [50].

Perspectiva diacrónica

A través de esta segunda operación, la crítica se esfuerza por describir cómo la estructura — cuya naturaleza ha sido ya determinada en una etapa anterior — genera nuevas estructuras y produce una serie de textos. No se trata aquí de confrontar los textos actuales para determinar cuáles son los más antiguos, sino las estructuras, que varían según las relaciones establecidas entre los diversos motivos. Así, la fe puede articularse más nítidamente con el obstáculo a superar (tipo voluntario), o con la confianza profunda (tipo cognitivo) o con la admiración (tipo afectivo); en consecuencia, podrá calificarse a esta fe de probada, de confiada, de agradecida.

La perspectiva diacrónica permite, además, manifestar ciertas tendencias de la tradición. No las tendencias de los diversos escritos — tal como hace la *Redaktionsgeschichte* — sino las que aparecen en todos estos escritos y que sugieren, por ende, la existencia de procedimientos típicos. Así, y contrariamente a lo que opina H.J. Held, ni el resumen es propio de Mt ni la ampliación es propia de Mc. En mayor o menor grado, todos ellos están empujados por tendencias que se pueden calificar de estructurales. Hay una tercera tendencia, que es menos característica y también menos productora de relatos: la afinidad entre los motivos explica la presencia sorprendente de ciertos rasgos; su adición no se debe, pues, necesariamente, a la actividad del escritor, ya que puede derivarse de la proximidad de ciertos motivos o temas. Puede ocurrir, por ejemplo, que se deslicen en un relato de curación ciertos rasgos propios de exorcismos, o bien rasgos de epifanías en un relato de salvamento.

Estas consideraciones dan por supuesto que el crítico no limita su atención a los arreglos estilísticos. Los relatos actuales dependen de dos tipos de tradición, oral y escrita, no sucesivamente, sino de ambas a la vez. Por consiguiente, uno de los objetivos de la labor crítica consistirá en detectar, con ayuda de los criterios pertinentes, la presencia del estilo oral en los relatos actuales. No es éste el lugar apropiado para desarrollar este aspecto.

Perspectiva funcional

La investigación no habrá llegado a su fin hasta que no se haya determinado el *Sitz im Leben* en que vieron la luz estos relatos. Porque, en efecto, la estructura se encarnará en un humus social al que, al mismo tiempo, debe su estructura misma. Conviene distinguir entre las condiciones de la vida social (lo que viene dado, recibido, impuesto por el medio) y la función activa del relato (lo que ha sido construido, creado por la tradición).

En este punto, resulta del todo indispensable la confrontación con los relatos paralelos de las otras religiones. En la antigüedad, los exorcismos traducían la voluntad última de salir de

un estado de opresión sin solución al parecer posible; las posesiones diabólicas significaban conflictos insolubles, que sólo los exorcismos irracionales podían resolver. Las enfermedades eran un problema social; dado que los médicos cobraban muy elevados honorarios, los pobres acudían en busca de curación a los curanderos «carismáticos».

Puede procederse a la lectura de los relatos de milagro evangélicos teniendo en cuenta este telón de fondo. Manifiestan una nueva concepción de la existencia, que no puede reducirse a la transformación de un hecho trivial que pasa a convertirse en algún relato maravilloso de acuerdo con los requerimientos del tiempo. Pero, sobre todo, plantea al hombre una cuestión, a través del relato de una intervención que desborda los límites de lo posible; expresan también el secreto deseo humano de superar un día los límites que pesan actualmente sobre él.

A estas consideraciones fundamentales conviene añadir otra, más central aún, que Theissen no parece haber señalado. Los relatos de milagro de los evangelios han sido narrados por hombres creyentes, es decir, por hombres que tienen fe en la resurrección de Jesús. Puede precisarse así la función eclesial de tales relatos: figurar y anticipar en el tiempo terrestre de Jesús la victoria sobre la muerte que es, por antonomasia, la resurrección de Jesús de entre los muertos.

La intención de Theissen es abrir, mediante este estudio parcial, el camino hacia un ejercicio más exacto de la *Formgeschichte*. Habría que practicar los tres tipos de consideración, sincrónica, diacrónica y funcional, para determinar con mayor precisión los variados géneros literarios que presentan los evangelistas. Solamente así se podrá obtener una visión global de los datos de la tradición evangélica, la comprensión de las estructuras subyacentes a los relatos actuales. Habría que extender, además, el método a las sentencias de la tradición. Aquí hemos querido limitarnos a indicar esta apertura hacia una lectura válida de los evangelios: quedan por elaborar sus aplicaciones.

Conclusión

Llegados al final de esta larga investigación, no puede afirmarse que se haya hecho ya luz sobre la historia y la naturaleza de los evangelios. Con todo, se imponen algunas evidencias.

Leer el evangelio es leer un escrito compuesto a partir de diversos materiales, ya más o menos reelaborados por hombres creyentes que quieren iluminar, a la luz del misterio pascual, el comportamiento de su comunidad al releer (al volver a decir) las tradiciones recibidas sobre Jesús de Nazaret, convertido en Cristo y Señor. Es también intentar remontarse hasta las estructuras elementales que, de ordinario, no son debidas a la actividad consciente del escritor pero que no por eso están menos presentes en la consignación escrita.

Leer el evangelio no es borrar, sino reconocer la distancia que separa al lector actual de la época pasada. Establecido en su alteridad, el texto viene al encuentro del lector, no para ser repetido, ni siquiera traducido en palabras modernas, sino para ser dicho de nuevo.

Leer el evangelio es decirlo desde su lugar propio, no como una cosa que se repite materialmente, sino como una palabra que se debe transmitir. Desde esta perspectiva, no habrán sido vanos los análisis precedentes: contribuyen a situar mejor al lector frente a un texto, en una relación más auténtica y más verdadera.

CAPITULO SEPTIMO

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

A lo largo de los capítulos precedentes, la atención, estrictamente centrada en los textos evangélicos, ha evitado siempre la cuestión del acontecimiento de que hablan los textos. Y es que, efectivamente, la respuesta a la pregunta: «¿Qué es lo que pasó?», no puede ser dada contando sólo con la crítica literaria; requiere el empleo de la crítica histórica y comporta, además, opciones más o menos conscientes por parte del historiador. El problema se plantea de dos maneras: sobre el hecho en sí (¿qué sabemos de Jesús, de lo que ha dicho y hecho?) y sobre nuestro modo de conocer el acontecimiento (¿cómo llegamos hasta el mismo Jesús?).

La respuesta clásica se apoyaba sobre datos tradicionales: en los autores de los evangelios se veía o bien (en el caso de Mateo y Juan) a «testigos» oculares de la vida de Jesús o bien (en el caso de Marcos) a un hombre cuya información dependía de Pedro (a su vez testigo ocular) o bien finalmente (en el caso de Lucas) a un autor que dependía tanto de Pablo como de las fuentes de que habla en su prólogo. Pero esta seguridad global sobre la autenticidad literaria de los evangelios se ha visto en la actualidad seriamente debilitada: una rígida aplicación del método crítico moderno impide que se llame a los autores de los evangelios «testigos». El hecho de que estos escritos estén vinculados a Mateo, Pedro, Pablo o Juan no basta para garantizar, literariamente hablando, su testimonio.

A comienzos del siglo XX se pensó poder rejuvenecer la argumentación examinando con cuidado una doble cuestión: los auto-

res de los evangelios eran sinceros y estaban bien informados. Pero los estudios precedentes han mostrado que estos autores eran, ante todo, «servidores de la Palabra», deseosos de transmitir los datos tal como los habían recogido en una perspectiva determinada. Estos datos les venían impuestos bajo formas ya bien fijadas; al seleccionarlos, los encuadraban dentro de un esquema de conjunto, asimismo recibido de la tradición. Tan sólo Juan se atrevió a trastocar esta disposición, mientras que los tres primeros evangelistas se sometieron a ella. Son claras y patentes las suturas mediante las cuales han agrupado sus materiales; a través de ellas nos es posible remontarnos a un estadio presinóptico. Siendo esto así, ¿puede decirse que los autores son responsables de materiales que han gozado de una existencia literaria independiente? Sí, en el sentido de que han sometido a comprobación la solidez de la tradición que aceptaron; no, en el sentido de que no se sitúan por encima de la Iglesia que la transmite. En definitiva, la argumentación clásica está necesitada de un complemento: cierto que la crítica histórica debe someter a su examen a los autores de los evangelios, pero debe, sobre todo, seguir el rastro de la comunidad primitiva de la que los evangelistas son los portavoces.

En la primera edición de esta *Introducción* seguimos un itinerario que luego apuntalamos y desarrollamos en nuestra obra *Los Evangelios y la historia de Jesús*. Recorriendo el camino en sentido inverso, es decir, retrocediendo desde el siglo II hasta la tradición oral, distinguíamos tres etapas que nos permitirían discernir progresivamente en qué sentido son históricos nuestros evangelios. 1) Dado que constituían la regla de fe evangélica, los cuatro evangelios fueron, al principio, considerados en bloque, como el Evangelio único bajo cuatro formas, más que como cuatro evangelios separados: según la expresión de Ireneo, sería el *Evangelio cuadriforme*. A esta presentación de la tradición se le añadía, desde una perspectiva moderna, una investigación sobre los materiales contenidos en nuestros evangelios. 2) Un estudio de los *cuatro evangelios*, considerados por separado, permitía precisar el género literario «evangelio» y apreciar en qué sentido pueden llamarse históricas las obras que se acomodan a dicho género. 3) Finalmente, remontando hasta la *tradición evangélica* anterior a la consignación escrita de los cuatro evan-

gelios, un estudio sumario del medio en que se formó aquella tradición precisaba en qué sentido merece nuestra confianza desde el punto de vista histórico y cuál fue su fuente primera.

No rechazamos aquella exposición, que englobaba los argumentos clásicos al tiempo que los renovaba. Pero juzgamos preferible sustituir aquí aquel tipo de «demostración» por una exposición menos elaborada del funcionamiento de la crítica histórica lanzada a la búsqueda del acontecimiento original. Añadiremos además una crítica epistemológica del conocimiento que podemos llegar a conseguir de tal acontecimiento.

I

EL HISTORIADOR A LA BÚSQUEDA DE JESÚS DE NAZARET

Señalemos, a título indicativo, la aportación de la crítica textual: ningún texto profano puede apoyarse sobre una tradición manuscrita comparable a la de los evangelios, ni en razón del número de los testigos ni en razón de su antigüedad. Mientras que entre la redacción definitiva del cuarto evangelio y la edición completa que ofrece del mismo el papiro Bodmer 2 (publicado en 1956), apenas ha transcurrido un centenar de años, en el caso de Virgilio esta distancia es de cuatro siglos, en Platón de trece, en Demóstenes de doce, en Eurípides de dieciséis. Y ello sin contar las versiones (copta, vieja siria, vieja latina), que se remontan al siglo III, y prescindiendo también de las testificaciones laterales que se dan en los autores cristianos (a partir de san Justino, hacia 150-170). Pero, para la crítica histórica esto es sólo una aportación externa. Su trabajo se centra en la verificación de los materiales suministrados por los textos evangélicos, en orden a valorar la solidez de la información que nos proporcionan.

A. LOS CRITERIOS DE AUTENTICIDAD DE LAS TRADICIONES

¿Puede esgrimirse como argumento a favor de la autenticidad histórica el hecho de que una palabra de Jesús esté sólidamente

atestiguada, bien en razón de su antigüedad en la tradición evangélica, bien en razón de su presencia en varias fuentes? La verdad es que para llegar hasta Jesús mismo, por encima de la tradición evangélica, es preciso recurrir a otros criterios. De ordinario, los críticos utilizan dos, aunque aplicándolos de manera diferente [1].

1) *Criterio de la diferencia* o también de la «desemejanza». Al confrontar lo que los evangelistas atribuyen a Jesús con lo que nosotros sabemos del mundo judío contemporáneo y del cristianismo, se advierten semejanzas y desemejanzas, parecidos y diferencias. Puede considerarse auténtico lo que no puede provenir ni del medio judío ni del cristianismo primitivo. Así, entre las instrucciones dadas a los discípulos —fragmento particularmente expuesto a alteraciones— Jesús prescribe que no se dirijan ni a los paganos ni a los samaritanos. Esta recomendación debe tenerse por indudablemente auténtica, ya que está en contradicción con la misión cristiana primitiva. A través de este criterio de la diferencia, se pone de relieve la radical originalidad de Jesús, aquello por lo que se distingue de su tiempo. Pero se corre también el riesgo de arrancar a Jesús de su medio. Ahora bien, en todo caso Jesús pudo hablar y actuar como un buen judío cuando afirmó, por ejemplo, que resucitaría un día. Se corre también el peligro de cortar toda vinculación entre el cristianismo y su fundador, cuando esta expresión se revela como propiamente postpascual. No hay razón para pedir más que una «equivalencia» de lenguaje entre Jesús y los primeros cristianos; basta con que se dé una correspondencia de fondo entre ellos. El criterio propuesto es, pues, de delicado manejo.

2) *Criterio de la coherencia.* Este criterio supone que la expresión de una personalidad o de una enseñanza proviene de un foco único, que totaliza los elementos dispersos. Si, por tanto, se puede demostrar por otros medios que tal o cual sentencia de Jesús es auténtica o que este o aquel dato narrativo es cierto, este conocimiento global reacciona sobre los textos analíticos menos seguros. Es cierto que esta coherencia ha podido ser impuesta desde el exterior, por el cristianismo primitivo o por el exegeta; pero aún así, es la única que abre el camino hacia la comprensión de la personalidad de Jesús. Si, por poner un ejemplo, la perspectiva escatológica propia de Jesús justifica este o

aquel *logion,* no por ello habrá que olvidar que, en virtud de la relación especial que tenía con el Padre, Jesús poseía también una perspectiva teológica [2]. El criterio de la coherencia se apoya, en último extremo, en la noción de *corpus* del Nuevo Testamento: el conocimiento del todo influye en el de las partes.

Ambos criterios son indispensables para alcanzar la realidad original de una manera que no sea fragmentaria. En efecto, si bien el primer criterio tiene en su favor el valor del análisis y de la exclusiva, no autoriza en modo alguno — mediante adición de sus resultados — una «reconstrucción» de la personalidad de Jesús. Y si bien el segundo tiene el valor de la síntesis que se esfuerza por tomar al personaje Jesús como una totalidad, también es cierto que depende, y aún más que el primero, de la mirada del exegeta. Con todo, este segundo criterio no es menos necesario que el primero, y éste hace aquí la función de control de la síntesis lograda. Para llevar a buen puerto la obra de la crítica histórica, conviene aplicar los criterios mencionados en los diferentes niveles que pueden distinguirse en la tradición evangélica: el del contenido, el de las condiciones de transmisión, el de los detalles finalmente conservados.

B. LOS DIFERENTES NIVELES DE LA TRADICIÓN

El nivel del contenido

Los datos extrínsecos a los evangelios permiten comprobar, al menos de modo negativo, que los datos evangélicos no son contrarios a la historia.

Un medio anterior al año 70

El estado de cosas descrito en los evangelios corresponde al de Palestina antes de la catástrofe del año 70; por otra parte, esta descripción es inseparable de la trama evangélica [3].

Desde el punto de vista *lingüístico,* estos escritos, redactados en griego, revelan un contacto con el Antiguo Testamento y un origen palestino anterior a la difusión y extensión entre las co-

munidades helenísticas. Sin prejuzgar, evidentemente, ciertos matices que se pueden aportar, el argumento sigue siendo válido. Desde el punto de vista *geográfico*, podría citarse aquí la frase de Renan después de su visita a Palestina: «Tuve ante los ojos un quinto evangelio, lacerado, pero todavía legible» [4]. Desde el punto de vista *arqueológico*, las excavaciones que se vienen llevando a cabo desde hace más de un siglo confirman continuamente las localizaciones evangélicas: Cafarnaúm, Nazaret, Naím, las dos Cesareas, el camino de Jerusalén a Jericó, la piscina de Bezata, sin contar las indicaciones recientes suministradas por Qumrân. Desde el punto de vista *histórico y político*, el historiador Josefo aporta su confirmación, por ejemplo sobre las descripciones de las luchas entre judíos y samaritanos, entre fariseos y saduceos, etc. Aparece claramente la vida *social* de la época, aunque trastornada por la ruina de Jerusalén. Pueden reconocerse las *costumbres religiosas* de aquel tiempo: fiestas, peregrinaciones al templo, oficios en la sinagoga, descanso sabático, etc. Los evangelios reflejan también las *corrientes de pensamiento*, corriente escatológica, mesiánica, incluso «qumraniana»...

Hechos anteriores al año 50

Los Hechos de los apóstoles y las cartas paulinas manifiestan una evolución rápida de la comunidad cristiana tanto en su organización como en las orientaciones de su pensamiento. Se puede llamar *arcaísmo evangélico* al hecho de que escritos posteriores a las cartas de san Pablo no tengan, sin embargo, en cuenta la evolución verificada a partir del año 50.

Las *instituciones* cristianas del tiempo de san Pablo aparecen ya distintas de las de la sinagoga. Se va perfilando netamente una organización jerárquica, aparecen ya las herejías, el universalismo es claro, tienen lugar las persecuciones. Por el contrario, los evangelios presentan una religión nueva, todavía no separada de la sinagoga, un Maestro que, con sus discípulos, se muestra solícito por respetar las leyes mosaicas, un sorprendente particularismo por parte de Jesús (Mt 10,5; 15,24); y, si se trata de persecuciones, los términos empleados son tan vagos que, si se supone que las profecías se inventaron después de los aconteci-

mientos, el esfuerzo de reconstitución sería admirable, por no decir imposible en comparación con los pseudoepígrafes conocidos.

La *doctrina* cristiana en tiempo de san Pablo se orienta hacia una sistematización de la cristología, de la soteriología, de la doctrina concerniente al Espíritu Santo o a la Iglesia, del «conocimiento» de la tradición como «depósito». En los evangelios, ni asomo de preocupación de síntesis o de especulación, por ejemplo, sobre la preexistencia o la divinidad de Cristo; la terminología es primitiva: ciertas palabras, como Hijo del hombre, reino de los cielos, desaparecerán en lo sucesivo.

En fin, las *tendencias* son muy diferentes. Pablo tiene la preocupación de luchar contra los judaizantes y los precursores del gnosticismo. Jesús está en lucha con los fariseos y los saduceos. Podríamos decir que este antifariseísmo nos da una fecha[5].

El nivel de las condiciones de transmisión

Si, en el nivel del contenido, los evangelios demuestran estar bien enraizados en la historia, a nivel de la tradición en cuanto tal y de los detalles narrativos en particular, pueden caer bajo la sospecha de idealización, en virtud de la naturaleza misma del evangelio, que es la Buena Nueva que quiere suscitar y mantener la fe de los lectores. ¿Cómo «tener confianza» en la tradición, cuanto está en tan íntima relación con la fe?

Puede obtenerse una primera respuesta gracias al conocimiento de la comunidad cristiana responsable de esta tradición. No nos hallamos ante una multitud anónima, sino ante una comunidad estructurada: en ella se encuentran los testigos, encargados de transmitir sus recuerdos, enraizando sólidamente la vida actual de la joven Iglesia en un pasado todavía vivo a través de ellos. Además, la Iglesia se compone de varias comunidades, que pueden controlarse mutuamente y entre las que existen numerosas relaciones, unas veces convergentes y otras divergentes. Y es esta comunidad, a la vez múltiple y centrada, la que ha elaborado los materiales de la tradición, para preservarla de todo desvío sustancial con relación al pensamiento de Jesús, entendido ahora a la luz de su resurrección, que se manifiesta, bajo esta luz, en todo su alcance. La actitud de la comunidad frente a la multi-

plicidad de las tradiciones es singularmente esclarecedora: ha considerado insignificantes las divergencias menudas, porque la concordancia de fondo es la más sólida, «y tiene mayor fuerza demostrativa cuando se limita a un corto número de puntos» (Seignobos).

¿Se puede precisar más aún? Algunos autores suecos, como H. Riesenfeld y B. Gerhardsson, han pensado caracterizar la fidelidad de la primera comunidad cristiana al mensaje de Jesús de Nazaret asimilando la tradición cristiana a la «santa tradición» de tipo rabínico[6]: del mismo modo que los discípulos de los rabinos se afanaban por repetir escrupulosamente la enseñanza recibida de los padres, sin modificar ni un ápice, del mismo modo, los recuerdos *sobre* Jesús eran, en realidad, recuerdos *de* Jesús. Este análisis permite definir mejor el ambiente primitivo, pero no autoriza a identificar a la comunidad cristiana con una comunidad de tipo rabínico. La fidelidad a Jesús es fidelidad en el Espíritu, y, por tanto, goza de una libertad real respecto del tenor literal del mensaje: la pura repetición no sería la correspondiente a una fidelidad de este tipo. Esto se advierte perfectamente observando la manera como Pablo cita los *logia* de Jesús (cf. 1Tes 5,2; 1Cor 7,10-11; 9,14; 11,23-25; 13,2; Rom 14,14, etc.)[7].

Siguiendo a H. Schürmann, podemos llegar a descubrir el valor de la primera tradición. No hay un abismo entre Jesús y la Iglesia primitiva; una investigación sociológica puede llegar, yendo más allá de la Iglesia apostólica, hasta la comunidad que Jesús formó con sus discípulos, hasta la comunidad «prepascual»[8]. Ésta es un auténtico «medio vital» en el que pudo «formarse» la tradición de Jesús. Todos los críticos admiten que Jesús agrupó a los discípulos que se adhirieron a su Palabra y que éstos partieron para la misión por orden de Jesús y ateniéndose a unas ciertas reglas de vida. De la fe pascual de los discípulos en Jesús resucitado, el historiador puede remontarse a su adhesión prepascual y descubrir una cierta continuidad entre estos dos estadios. La adhesión de los discípulos a la palabra de Jesús no era solo obediencia; fundaba, propiamente hablando, una «tradición», una tradición sacra que se inició ya antes de pascua y que se continuó después, en sustancial identidad con aquella primera.

La argumentación antedicha es válida respecto sobre todo de las sentencias de Jesús. Respecto de los relatos relativos a

Jesús, fue mucho más importante la intervención de la comunidad primitiva, de modo que pueden y deben aplicarse a este caso las reglas clásicas de la historicidad, con todos los matices exigidos por la diversidad de los detalles. De todas formas, la presentación del hecho doctrinal evangélico es más pintura que fotografía, más recuerdo que informe o copia estenográfica, más parábola que alegoría. Los autores —o las tradiciones que éstos recogen— proporcionan diversos puntos de vista sobre un hecho único. No es posible hacer coincidir dos puntos de vista de un mismo objeto, cuando no lo abordan desde el mismo ángulo. Pero se trata del mismo hecho real.

El nivel de los detalles

Este nivel es demasiado amplio para ser acometido en una *Introducción*. Aquí intervienen, más que en ningún otro lugar, los criterios mencionados en las líneas anteriores. Es cosa evidente que se dan a veces trazos de alegorización, de aplicación a las necesidades de una u otra Iglesia particular. Pero no parece menos cierto que era tarea sumamente difícil *de*formar las tradiciones originales, dada la naturaleza de la comunidad. En cambio, sí fue posible, y a veces incluso necesario, su *trans*formación, cosa nada extraña si se tiene en cuenta que es la Iglesia viva la que transmite el conocimiento de estos hechos. La única manera de comprender los acontecimientos y las sentencias del pasado de Jesús es contemplarlos y entenderlos en compañía de la Iglesia. Este método es, a una, científico y tradicional: los evangelios han sido creados y transmitidos en una comunidad, y esta comunidad es, para el creyente, la que constituye la Iglesia.

Recordemos, a título de ejemplo, que si Jesús no ha dicho en su tenor literal ciertas palabras de la Cena (para la sentencia: «Esto es mi cuerpo» el término griego σῶμα no corresponde a la literalidad aramea), se ha dirigido en cambio, con toda seguridad, a Dios llamándole *Abba*, porque tal apelación es inusitada en el judaísmo contemporáneo [9]. Una sentencia como: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos», no ha podido ser inventada por la comunidad primitiva, porque está en abierta contradicción con las costumbres más legítimas de los judíos [10]. Por

lo que hace a los relatos, se ha podido comprobar que Jesús celebró con sus discípulos una última comida, que bendijo a Dios, que partió el pan, se lo dio y pronunció, siguiendo un modo profético, algunas palabras de explicación: todo esto no concuerda ni con los usos judíos ni con la designación primitiva de la eucaristía como «fracción del pan» [11]. Dicho en términos generales, el detalle de un relato tiene valor en relación al conjunto si permite entrever el sentido del relato, incluso cuando, aisladamente considerado, no esté sólidamente asegurado.

C. RESULTADOS DE LA CRÍTICA HISTÓRICA

Suponiendo ya que las sentencias y los relatos han sido cribados por la crítica histórica, a base de hacer reaccionar uno con otro los criterios de la diferencia y de la coherencia, el historiador se encuentra ya preparado para indicar las líneas generales de una «economía» o distribución de conjunto de la vida de Jesús y de esbozar, a continuación, un retrato de Jesús de Nazaret.

Economía de la vida de Jesús

Está fuera de toda duda que no es posible precisar hasta en sus últimos detalles la topografía y la cronología de la vida de Jesús: esta tentativa no ha llevado a resultados válidos. Pero sí existen algunos puntos firmes. Jesús comenzó su ministerio a la sombra del Bautista, luego proclamó en Galilea la venida del reino de Dios; aquí chocó con el desprecio de los galileos, el odio de los jefes espirituales y la desconfianza de Herodes; abandonó entonces aquella región y, tras una estancia en los confines del país, subió a Jerusalén, donde permaneció algunos meses; finalmente, tras haber pasado algún tiempo en Transjordania, volvió a presentarse en la capital, el día de ramos. En función de estos datos, puede dividirse el ministerio de Jesús en dos grandes períodos: primero, la presentación del mensaje relativo sobre todo a la venida inminente del reino de Dios y la llamada a la penitencia; luego la proclamación solemne de su propia per-

sona. Entre estos dos períodos se sitúa un tiempo de peregrinación, consagrado de forma más especial a la formación de sus discípulos.

Este mínimo es admitido por toda crítica razonable. ¿Se puede ir más lejos y precisar una cronología detallada de la vida de Jesús? Así lo han pensado algunos autores, por ejemplo, C. Lavergne, en una *Synopse des quatre évangiles,* siguiendo a M.J. Lagrange. El bautismo de Cristo habría tenido lugar en enero del 28. A partir de esta data, la mayoría de los acontecimientos se fechan con precisión, combinando los datos del cuarto evangelio con los de los sinópticos[12].

De ordinario, los críticos piensan que tales tentativas están condenadas al fracaso, por muy loables que puedan ser, en la medida en que intentan fijar el calendario preciso de la vida de Jesús. Fechar la Cena y la muerte de Jesús, fechar su nacimiento (al menos de forma aproximada) es algo que toca de cerca a los datos de la fe: el misterio de la salvación se inscribe así en la historia humana. Pero afirmar que el sermón de la montaña aconteció el 19 de junio del 28, que la tempestad fue calmada en diciembre del 28, que la transfiguración ocurrió el 6 de agosto del 29, etc., he aquí algo que va más allá de una sana crítica. Se oculta aquí, incluso, una fuente de graves confusiones, porque es poner en un mismo pie de igualdad datos importantes y precisiones más o menos imaginarias: y al dudar de estas últimas, se corre el riesgo de condenar a la misma suerte a los primeros.

Más aún. Esta tentativa de descubrir puntos históricos objetivos pretende interrogar a los documentos evangélicos no según su género literario, sino contra su perspectiva. Quiere reconstruir la película de los acontecimientos prescindiendo de su significación religiosa, con riesgo de conferirle otros significados *post eventum.* Es bueno, y tal vez incluso necesario, forzar a los textos a entregar los detalles de que los evangelistas no se preocuparon en primer término. Pero contentarse con ello equivaldría a un grave desconocimiento de sus intenciones: error de crítica literaria que repercute en el ámbito mismo de la fe.

Retrato de Jesús

Con excesiva frecuencia, los profanos en la materia estiman que los historiadores apenas si consiguen otra cosa que incertidumbres. Pero no es así, incluso cuando los resultados no pueden justificar las precisiones que ofrecen las reconstrucciones psicológicas de ciertas vidas de Jesús todavía en circulación. Será útil indicar aquí, sobriamente, las «evidencias» a que han llegado, tras atentos estudios, numerosos críticos[13].

Jesús se presenta como una personalidad original. Pertenece a un mundo por lo demás bien conocido, el de la Palestina del siglo I; se presenta a sus contemporáneos como un rabí o un profeta, sin que, con todo, se le pueda encerrar en una de estas categorías. Este rabí habla con una autoridad desconcertante, actuando contra las costumbres de la época. Este profeta justifica su misión mediante acciones milagrosas y parábolas, que demuestran una sorprendente inmediatez: nada se interpone entre él y la naturaleza, entre él y los otros, entre él y sus palabras, ni siquiera la sagrada Escritura: sólo Dios, su Padre, está aquí, justificando su asombrosa libertad. Ésta es la sorprendente persona que el historiador ve que le sale al encuentro[14].

El historiador puede trazar con notable confianza la enseñanza y el comportamiento de este hombre. Es del todo seguro que Jesús ha anunciado que con su predicación se había inaugurado un tiempo nuevo: el reino de Dios, anunciado por los profetas, está a punto de instalarse definitivamente. Describe incluso el modo de este establecimiento, que no tiene nada que ver con la violencia predicada por Juan o por los zelotas contemporáneos, y que centra su interés en el reino por venir. El oyente de Jesús se ve llevado a reconocer este reino en la persona misma del que habla. He aquí lo que justifica un comportamiento extraño: se derriban las barreras alzadas por los jefes religiosos, se tiene trato frecuente con «pecadores» durante la comida, etc.

El fondo del pensamiento de Jesús no es sólo «escatológico»; es también «teo-lógico»: en el fondo más íntimo de este presente nuevo que actualiza el reino de Dios, hay una sorprendente relación de Jesús con Dios, a quien llama su Padre de una manera especial, distinguiéndola de apelaciones acostum-

bradas. Jesús es el «Hijo» por excelencia y sus palabras exigen de los oyentes una adhesión tan radical como la que se debe a las palabras de Dios mismo. Éste es el fundamento histórico de lo que llamamos una «cristo-logía»: la relación única que Jesús tiene con Dios, su Padre.

Esta relación única con Dios se expresa bajo la forma de una relación también única de Jesús con todos los hombres. Éste es el fundamento de la ulterior «eclesiología». Jesús acoge a todos los hombres, sin distinción de raza. Finalmente, establece el alcance de su muerte, no mediante declaraciones explícitas sobre la «redención», sino mediante su comportamiento de «vida para los otros», que se cumple, ya desde entonces, en una «muerte por los otros» [15].

Es posible que algunos se sientan desilusionados ante la exigüidad de las conclusiones seguras, desde el punto de vista que podría calificarse de «historia de los hechos acaecidos». En efecto, la rigurosa investigación histórica nos permite fijar mejor, en este punto, los límites de nuestros conocimientos. Pero, ¿no es esto mismo una señal de que es preciso modificar el objetivo que se propone la investigación? El resultado a que esta investigación llega es otro que el que se esperaba. Dentro de los límites que se acaban de mencionar, la «historia de los hechos acaecidos» llega, ciertamente, hasta el hombre Jesús de Nazaret. Pero este Jesús planteó, mediante sus palabras y sus hechos, una cuestión a sus contemporáneos que también se le plantea al historiador de nuestros días: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Esta pregunta, en todo su espesor, es el acontecimiento esencial que surge a plena luz al término de la investigación histórica. Y todo esto invita a reflexionar sobre la naturaleza misma de tal investigación: ¿qué significa conocer el «acontecimiento» Jesús?

II

¿QUÉ SIGNIFICA CONOCER EL «ACONTECIMIENTO» JESÚS?

Al presentar la «investigación del acontecimiento» a que se entrega el historiador para llegar hasta Jesús, hemos hablado hasta ahora como si este historiador se hallara en situación de

espectador, frente a un «objeto» cuyo contorno podría precisar. Ahora bien, esta situación no existe de hecho. Ante la persona de Jesús —mucho más que ante cualquier otro acontecimiento del pasado— el historiador interviene, más o menos conscientemente, como «sujeto», sea para comprender los textos evangélicos que son la fuente de su conocimiento, sea para elaborar su propia imagen de Jesús. De otra parte, ¿no son ya los mismos textos evangélicos una interpretación del acontecimiento que evocan? Para hacer frente a esta situación, es preciso adoptar la actitud «hermenéutica» expuesta en el capítulo primero de esta obra [16].

Las ilusiones del positivismo

El historiador (y también el creyente) lleva dentro de sí el deseo secreto de conocer el *acontecimiento en sí mismo*. Denunciar las ilusiones a que conduce esta falaz esperanza es prepararse para conocer mejor las condiciones de toda verdadera lectura de los evangelios. Unas veces se sucumbe al vano deseo de alcanzar el acontecimiento en sí: es el escollo del *historicismo;* otras, se le resiste de tal modo que se produce una evasión hacia un *escepticismo* no menos fatal para el verdadero conocimiento de Jesús en la plenitud de su realidad.

1) *El historicismo* quiere —con razón— eliminar los factores subjetivos que tienden a falsear el conocimiento objetivo de la *realidad* histórica; se enraíza en la justa convicción de que el acontecimiento no ha sido creado por el espíritu que lo analiza. Se nutre, en definitiva, del legítimo afán de mantener lo real y su valor. Es cierto que los hechos existen objetivamente, con independencia de nosotros; es cierto que la verdad no depende de nuestro espíritu. Pero, tal como hemos dicho en líneas anteriores, ¿se está en lo justo cuando se trata el objeto conocido y el espíritu cognoscente como *cosas* situadas la una al lado de la otra? Al actuar así, el historicismo separa dos realidades que el conocimiento pone, necesariamente en relación y valen únicamente en virtud de esta misma relación mutua. Y así, el *objetivismo* histórico desemboca, paradójicamente, en una fijación de quimeras que toma por realidad. Los críticos que sucumben a

esta tentación creen que conocen a Jesús de Nazaret cuando han despojado a los documentos evangélicos de la perspectiva de fe en que fueron redactados. En su opinión, sólo deben retenerse los *hechos puros*, las *palabras mismas* de Jesús. Este proceder es, sin duda, necesario en la medida en que reacciona contra el peligro de las interpretaciones *subjetivas* que falsificarían la representación de lo real. Pero, ¿es suficiente para autorizar una reconstrucción sintética de los datos que se presentarían como *objetivos?* Creemos que esto sería ceder a un positivismo inconsciente ya periclitado.

Hallamos en las obras de J. Jeremias un ejemplo de la actitud que acabamos de describir. Para este autor, el ideal del trabajo histórico consiste en descubrir —detrás del «velo» levantado por la Iglesia naciente sobre la historia prepascual— los rasgos y las palabras auténticas de Jesús de Nazaret[17]. Reacción sana contra el escepticismo de un Bultmann, que niega todo valor a esta investigación, pero reacción insuficiente. En efecto, Jeremias cree poder presentar de una manera inmediata el «mensaje de las parábolas de Jesús», o una «teología del Nuevo Testamento» porque se limita a la reconstrucción de las palabras y del contexto considerado original, prescindiendo de las interpretaciones que dieron los primeros testigos. Pero, estos materiales así depurados, desligados de su presentación por la Iglesia naciente, ¿expresan el pensamiento total de Jesús y, sobre todo, son interpretables por sí solos y desde sí mismos, sin su contexto original? Y, por otra parte, ¿es que carecen de valor las interpretaciones privilegiadas que nos ofrecen los propios evangelistas? Es, sin duda, necesario remontarnos, hasta donde nos es posible, al acontecimiento original, a la palabra misma de Jesús. Pero este trabajo reclama, a su vez, otra investigación, también crítica: por lo que hace a las parábolas, esta investigación tiende a establecer correctamente la historia de la interpretación que nos dan de ellas los documentos evangélicos. Al detenerse sistemáticamente en el primer peldaño, sin querer pasar al segundo, se desembocaría en un sistema que estaría dominado siempre por la ilusión positivista. Actuando así, se olvidaría criticar el presupuesto de que parte el sistema, a saber, que el acontecimiento puede ser conocido *en sí mismo*, con independencia —o incluso en contra— de los que fueron contemporáneos y testigos del mismo. Al des-

conocer la naturaleza intrínseca de los datos históricos y de los documentos que los atestiguan, se correría el peligro de sustituir el pensamiento auténtico de Jesús y la teología de sus testigos privilegiados por la teología personal del historiador.

2) El *escepticismo* manifestado por algunos ante la empresa historicista les conduce, por el lado contrario, a una especie de fideísmo no menos pernicioso desde el doble punto de vista de la investigación histórica y de la fe, más vinculadas entre sí de lo que estos tales están dispuestos a reconocer. R. Bultmann, reaccionando —y con justo título —contra el positivismo histórico del protestantismo liberal, sigue, con todo, moviéndose, aunque sin advertirlo, en el terreno en que este positivismo llevaba a término sus investigaciones históricas. Por supuesto, no deben adscribírsele a Bultmann intenciones que jamás tuvo. Cuando investiga la fe de los primeros cristianos, la diversidad de sus expresiones literarias, su relación con los medios culturales en que se tradujo aquella fe, muestra ser un historiador exigente, aunque también es cierto que sus opciones exegéticas pueden ser discutidas en numerosos puntos. Pero, al destacar el escepticismo manifestado por A. Schweitzer al término de su *Histoire de la recherche sur la vie de Jésus*[18], lo eleva a la categoría de principio cuando presenta la existencia prepascual de Jesús de Nazaret: en su opinión, el historiador no puede franquear el muro de la fe pascual porque está, en cierto modo, encerrado en la fe de la comunidad primitiva.

Este escepticismo en materia de historia se da la mano con una teoría de la naturaleza de la fe que le confiere una apariencia de justificación: la fe no tiene que buscar una «prueba» en un acontecimiento que la razón podría haber alcanzado por sus propios medios; en caso contrario, se convertiría en una «obra» y ya no sería pura gracia. En consecuencia, deberían rechazarse sin piedad todas las tentativas que pretenden establecer una *Vida de Jesús* a partir de investigaciones críticas: la fe se dirige al Dios vivo, de quien recoge la Palabra manifestada de una vez para siempre en el hecho de la cruz; no se dirige a un retrato histórico de Jesús tal como el que los positivistas pretenden dar al creyente como objeto de su fe. En lógica estricta, Bultmann separa la fe cristiana de toda vinculación histórica[19]. Aunque rechazado, el positivismo sigue ejerciendo su pesada hipoteca

sobre esta actitud, a la que condiciona ya en su mismo punto de partida. Todo ocurre como si Bultmann, pesaroso de no poder llegar hasta el acontecimiento prepascual con la misma certidumbre crítica que la fe primitiva de los cristianos, abandonara toda relación con este acontecimiento (que, sin embargo, viene exigida por los textos) y se contentara con la interpretación que dio de él la fe postpascual. Con una actitud diametralmente opuesta a la de J. Jeremias, se contenta con el otro polo de la relación que une a la interpretación con el acontecimiento. Pero, tanto en un caso como en el otro, ¿se ha alcanzado y respetado correctamente esta misma relación?

La condición real de la investigación histórica sobre Jesús

La hipoteca positivista no grava sólo el trabajo de la crítica bíblica, sino que pesa también sobre la mentalidad corriente en el medio cultural en que nos movemos. Afecta incluso a los creyentes, que piensan defender su fe cuando defienden una concepción «objetivante» de la historicidad atribuible a los textos evangélicos. Para liberarse de ella, es preciso interrogarse sobre la condición real de toda investigación histórica relativa a Jesús. Este problema puede analizarse a tres niveles: el referente a la fe del exegeta mismo, comprometido, en cuanto hombre, en su investigación de historiador; el relativo a la naturaleza del proceder racional y, por ende, a la noción de certidumbre en materia de historia; finalmente, el concerniente al acontecimiento «Jesús», que sólo puede alcanzarse a través de textos que ya lo interpretan.

La investigación histórica y la fe del exegeta

La mirada que el historiador dirige en dirección a Jesús, ¿es la de un creyente o de un incrédulo? Toda exégesis de los evangelios está necesariamente orientada por la actitud de acogida o de rechazo respecto de lo que quiere conocer. El historiador no puede dejar enteramente de lado su fe, cuando están en juego pasajes de alcance doctrinal. Es inútil apelar a cierta «psicología común» para pretender trazar un retrato «objetivo» de la per-

sona y de la misión de Jesús. Es inútil querer recurrir, ante todo, a una cierta «filosofía del sentido común» independiente de la fe: toda investigación histórica en un campo religioso está condicionada por una perspectiva previa, de fe o de incredulidad. Aquí el incrédulo no goza de una situación más objetiva que el creyente: también él parte de unos presupuestos, también él se ve obligado por necesidad a establecer una coherencia entre estos presupuestos y los resultados que va adquiriendo poco a poco a lo largo de su investigación [20]. Imaginarse un historiador perfectamente «neutral» es alimentar una ilusión. En efecto, el mundo en que este historiador ha nacido, ha oído ya hablar de este hombre que planteó en otro tiempo la pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Ante este hombre, que ha obtenido ya de un gran número de personas la fe en él, no existe ningún historiador «indiferente» en el punto de partida. Más pronto o más tarde, también este historiador tendrá que dar una respuesta a aquella pregunta y esta respuesta ejercerá en sus análisis todo el paso de la síntesis que intenta construir.

Por otra parte, la empresa histórica no es nunca tarea de un solo hombre, sino fruto de una colaboración entre historiadores cuyos presupuestos son diversos. No es que el creyente reciba del incrédulo la verdad de la historia; ni que la objetividad de los hechos surja de la mera convergencia entre las diversas orientaciones y opiniones de los historiadores. Pero de todas formas el incrédulo ayuda al creyente a no acoger con excesiva precipitación, en su avance racional, una luz que, en realidad, procede de su fe; a su vez, el creyente pone en guardia al incrédulo contra su tendencia a suprimir, mediante una respuesta prematura, el problema que sigue en pie cuando llega al punto final de su investigación. Cada historiador adquiere, gracias a los otros, más clara conciencia de las limitaciones que su cultura personal tiende a imponer a su investigación. Mediante el juego del diálogo, puede precaverse mejor de la suficiencia, de la credulidad o el racionalismo que le acechan, según los casos.

Actitud racional y certeza histórica

En un segundo nivel, debe mantenerse el diálogo de que antes hablábamos, pero ahora ya no entre el creyente y el incré-

dulo, sino entre los diversos especialistas que analizan un texto. También aquí, en efecto, debe denunciarse la ilusión del positivismo cientista que «alimenta la extraña ambición de formar una ciencia del hombre sin el hombre»[21]. Si no se quiere descender a la categoría de «contable de fenómenos»[22], hay que acometer el trabajo «al modo de Claude Bernard, con una buena hipótesis en la cabeza»[23]. Indudablemente, decía, «hay que comprobar los resultados de la experiencia con la mente despojada de hipótesis y de ideas preconcebidas. Pero hay que guardarse muy mucho de proscribir el empleo de hipótesis y de ideas cuando se trata de instituir la experiencia o de imaginar los medios de observación»[24]. Los hombres de ciencia invitan al historiador a reconocer simplemente el hecho de que está —por fuerza— guiado por hipótesis. El historiador se encuentra siempre condicionado por el mundo cultural en que vive y, más concretamente, por los progresos de la ciencia contemporánea. Si está seguro de que avanza y de lo que avanza, es siempre en el seno y en dependencia de un mundo determinado.

Siendo así, ¿cuál es la naturaleza de la *certeza histórica* a que podemos llegar en nuestro avance racional? La certeza histórica no puede equipararse con las certezas de orden metafísico o matemático, ni tampoco físico. Pertenece al género de las certezas propias de las ciencias humanas, que están siempre condicionadas por las adquisiciones progresivas en el campo investigado. En este sentido, «la certeza histórica no es nunca más que una verosimilitud que no parece razonable impugnar, porque no hay razón suficiente para ello»[25]. Así se explica el hecho de que existan diversas descripciones del retrato de Jesús o diversas «teologías del Nuevo Testamento». La objetividad es real, pero depende de una red de conocimientos que determina la perspectiva desde la que se considera a Jesús. Pero entonces, el problema podría replantearse en otros términos: ¿hasta qué punto está vinculada nuestra fe a certezas de orden histórico? La respuesta detallada a esta pregunta desborda los límites de este capítulo. Baste decir que nuestra fe no descansa en certezas históricas, aunque presupone un cierto número de ellas[26].

El acontecimiento «Jesús» y sus interpretaciones

En el tercer nivel, en fin, la reflexión debe centrarse en el objeto exacto de la investigación histórica en este caso concreto. ¿Cuál es, pues, el objeto situado ante el historiador, creyente o incrédulo, animado por esta o aquella síntesis? Se presenta a nuestras miradas bajo el aspecto de un texto que nos narra un *acontecimiento*, pero de tal modo que texto y acontecimiento están ligados entre sí de forma inextricable. Si queremos rechazar lealmente el simplismo histórico sin caer en el escepticismo, ¿qué tipo de relación debemos admitir entre el *acontecimiento* y su *interpretación?* Para evitar el dilema «historicismo o fideísmo», es preciso establecer un movimiento circular entre el hecho simple y desnudo en el plano de los fenómenos observables y la interpretación que descubre el sentido, entre el problema planteado por el personaje que aparece en la historia y la respuesta dada en el acto de fe. El principio motor de esta oposición dialéctica es la respuesta ofrecida por la Iglesia naciente a la pregunta: ¿Quién es Jesús de Nazaret? Pero esta respuesta, por definitiva que pueda ser, enfrenta una y otra vez al historiador con la pregunta y la pregunta demanda una y otra vez una respuesta de su parte. Así, «existe un más allá objetivo, pero no bajo la forma de un simple y desnudo hecho residual privado de significación, sino como una realidad viva, que se nos impone con toda la urgencia de una pregunta». Jesucristo se presenta al historiador «en una unidad misteriosa, a través de un acontecimiento que se le escapa en el momento mismo en que creía haberlo alcanzado; debe, pues, buscar su significación: ¿no es éste el sentido de toda pregunta?» [27]. La pregunta lleva ya en su seno la respuesta que suscita, pero, en cuanto tal, no es todavía la respuesta: ésta se refiere al misterio de Jesús, que puede ser presentido por el historiador, pero que no le viene dado sólo por la investigación histórica [28].

Puede llegar a percibirse la relación entre el suceso y sus interpretaciones gracias a la relación que debe unir las diversas interpretaciones proporcionadas por los evangelios y la palabra que el historiador considera que debe poner en labios de Jesús. Hemos intentado en otro lugar, con el ejemplo de la bienaven-

turanza de los pobres [29], poner de manifiesto esta relación. Según Lucas, Jesús se refiere a los pobres como contrapuestos a los ricos; según Mateo, Jesús declara bienaventurados a quienes aceptan interiormente su pobreza. Ahora bien, el historiador estima que estas dos interpretaciones, al aplicar la palabra de Jesús a una situación dada, delimitan y restringen la perspectiva original. Jesús no tenía inmediatamente ni una intención parenética (Lc) ni catequética (Mt); se presentaba como un profeta que anunciaba que en su persona serían recompensados aquellos que lo esperan todo de Dios. ¿Qué relación une estas tres perspectivas, parenética, catequética y profética? Para empezar, las dos interpretaciones (Mt y Lc) se compensan entre sí; Mateo ayuda a Lucas a no convertir un estado sociológico en un objeto de bienaventuranza, mientras que Lucas ayuda a Mateo a no dejar que la bienaventuranza se evapore en un vago «espíritu de pobreza» indiferente a la miseria humana. Luego, y gracias al conocimiento de lo que Jesús pudo decir en realidad, se preserva a las dos interpretaciones anteriores de verse reducidas a una simple aplicación moral: adquieren sentido en virtud de su relación a la persona misma de Jesús, que habla y sale al encuentro de los pobres. Y así, se conserva el texto en cuanto «evangélico». Ésta es la relación triangular y dinámica a partir de la cual se manifiesta el sentido de la bienaventuranza prometida por Jesús. La verdad no se encuentra en uno de los tres polos, sino en su relación de significación mutua. No se trata de combinar, añadir o quitar: al situar las interpretaciones y la palabra originaria, el exegeta se ve llevado a situarse él mismo frente a la palabra de Dios.

Conclusión

En resumidas cuentas, la cuestión planteada en este capítulo no es, propiamente hablando, la de la relación de los evangelios con la *historia*, sino que desemboca en la relación de los evangelios con el *historiador*. No hay historia sin historiador. Una reconstrucción histórica que pretende fijar aquello de que el texto (el «referente») habla más allá del texto mismo, acaba por inventar un nuevo acontecimiento. «Los evangelios son la única

vida de Jesús que puede escribirse; todo lo que hay que hacer es comprenderlos lo mejor posible.» Esta afirmación, ya antigua, de M.J. Lagrange[30] significa que no puede considerarse el texto como un trampolín que se rechaza con el pie después de haberlo utilizado; está indisolublemente unido al acontecimiento que testifica. El historiador llega al acontecimiento en el texto.

¿Qué alcanza de hecho? En el momento mismo en que el historiador descubre a la persona de Jesús como centro de perspectiva que unifica los diversos datos de la tradición, se escapa a sus análisis. O, por mejor decir, esta persona relanza su investigación a una nueva pregunta, que desborda su competencia. La conciencia de Jesús, que ilumina la totalidad del evangelio y la acción de los creyentes, sigue siendo en sí misma un misterio que ciega, en el instante preciso en que cree haberlo asido. Lejos de fijarse sobre esta conciencia como si ya hubiera alcanzado su punto final, el movimiento de la investigación da un salto: el historiador se encuentra frente a Jesús como frente a un enigma. ¿Quién es, pues, este hombre? Por mucho que sus testigos narren sus acciones y refieran sus palabras, dan a entender constantemente que su ser no se deja reducir a un objeto que el pensamiento humano pueda dominar: ya sea objeto divino, fórmula dogmática o título cristológico. Jesús se deja encontrar, pero como misterio insondable; se deja alcanzar a través del acontecimiento comprobado, pero como algo que está más allá de este acontecimiento. En definitiva, el acontecimiento es el mismo Jesús: Jesús que viene al historiador, pero como un interrogante. El incrédulo no escucha la respuesta de los primeros cristianos más que en la medida en que le explica el sentido exacto de la cuestión. El creyente, a quien toda interpretación deja insatisfecho, se apoya en aquella respuesta para escudriñar mejor el misterio que ninguna respuesta puede agotar. A todo historiador, en fin, se ofrece Jesús como el interrogante que debe ser precisado. Un interrogante que, planteado a los contemporáneos de aquel tiempo, sigue hoy día atormentando los corazones humanos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»

PARTE TERCERA

LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

por Charles Perrot

ETAPAS DE
LA INVESTIGACIÓN DE LOS HECHOS

La historia de la exégesis de los Hechos sigue, a grandes rasgos, la de los evangelios sinópticos. Resumamos brevemente las principales etapas de la investigación [1]. 1) Aparece en primer término la antigua escuela crítica, racionalista y liberal *(Tendenzkritik),* que desconfiaba, ya de entrada, de la intención de Lucas y negaba valor a su testimonio. Destacó particularmente, en este sentido, la escuela de Tubinga, con F.C. Baur y E. Zeller [2]. 2) La crítica de las fuentes *(Quellenkritik),* con A. von Harnack sobre todo, llevó a cabo un trabajo más serio, apoyándose esta vez en un estudio preciso del texto, en el que se distinguían diferentes capas literarias. Más tarde, L. Cerfaux y E. Trocmé continuaron este examen atento de los Hechos. Sería grave error ignorar a estos autores, aun admitiendo que las soluciones por ellos propuestas son, sin duda, imperfectas. 3) La escuela de la historia de la religión *(Religionsgeschichte),* dedicada a la búsqueda de paralelos, sobre todo paganos, apenas si ha conseguido frutos en el sector de los Hechos. Con todo, merecería la pena proseguir estas investigaciones, sobre todo en el dominio de la literatura intertestamentaria, para destacar mejor, dentro de lo posible, los elementos estructurales que dominan la expresión en otras tradiciones similares, surgidas en universos culturales diferentes. 4) Con M. Dibelius se creyó, por un momento, haberse conseguido una renovación de los estudios sobre los Hechos gracias a la crítica de las formas literarias *(Formgeschichte).* Pero esta esperanza sólo se ha cumplido en un punto concreto, el de los discursos de los Hechos, a través, por ejemplo, de los tra-

bajos de U. Wilckens y J. Dupont. 5) Por otra parte, los críticos se han adentrado sobre todo por el camino abierto por E. Haenchen y H. Conzelmann mediante el estudio atento de la redacción *(Redaktionsgeschichte)*[3]. 6) No obstante, estas exégesis histórico-literarias, situadas a la vez, y a menudo indistintamente, en el nivel sincrónico y en el nivel diacrónico, están suscitando una creciente reacción, sin que, hoy por hoy, sea posible medir la validez y la importancia del movimiento estructuralista que invade actualmente la exégesis[4]. Mientras se esperan los resultados, podría muy bien trabajarse en un sector admirable y demasiado preterido, el de la relectura bíblica por los padres de la Iglesia. F. Bovon acaba de ofrecer un notable ejemplo en este sentido[5]. En las páginas que siguen, se pondrá el acento en la construcción literaria y en el pensamiento teológico del libro, aunque sin olvidar su génesis literaria y su valor histórico.

CAPITULO PRIMERO

PRESENTACIÓN LITERARIA DE LOS HECHOS

I

TÍTULO Y PRÓLOGO

El título de *Hechos de apóstoles* (más exacto que el habitual de *Hechos de los apóstoles),* conocido tal vez ya desde el siglo II, no pertenece probablemente a la obra original. Resume en parte el contenido del libro, en el sentido de que expone los gestos y las palabras de los primeros dirigentes de la Iglesia, y especialmente de Pedro y Pablo. Pero se trata de un título que podría inducir a error, porque la atención no se fija tanto en algunos héroes, cuya vida nos recordaría el libro, cuanto en el Espíritu Santo, principio de la Palabra, y en la comunidad apostólica animada por el Espíritu. Así pues, los Hechos de los apóstoles no se parecen a los «hechos» biográficos conocidos en el mundo helenista, por ejemplo los hechos de Aníbal, o los de Alejandro, a la espera de la aparición de las actas de los mártires.

El libro de los Hechos es continuación del evangelio de Lucas. También, como «el primer relato», está dirigido a Teófilo (Act 1,1; Lc 1,3). El prólogo recuerda brevemente (Act 1,1-5) el ministerio de Jesús, pero no anuncia el contenido del segundo volumen. Con todo, en Act 1,4-5.8 se reseña ya el acontecimiento de Pentecostés y Jesús resucitado da a sus discípulos el programa de su misión y, por tanto, el de los Hechos: «Seréis testigos míos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra.» El autor no precisa más su propósito.

Para reducir la contradicción que parece existir entre el relato de la ascensión al final del evangelio de Lucas (la tarde del día de pascua, en Betania) y el de los Hechos (al cabo de cuarenta días, en el monte de los Olivos), algunos críticos, como H. Sahlin y E. Trocmé, estarían dispuestos a suprimir Lc 24,50-53 y Act 1,1-5. Estos versículos habrían sido añadidos por un interpolador, para dividir en dos una obra primitivamente única, en la que los Hechos habrían formado un solo cuerpo con el evangelio. Pero el tracto de unión propuesto entre Lc 24,49 y Act 1,6 no es perfecto. Como advierte W.G. Kümmel, Act 1,6-12 se sitúa al aire libre, sobre el monte de los Olivos, y no en el interior de una casa (Lc 24,33-49). Además, esta supuesta obra unitaria sería anormalmente larga, mientras que estaba muy difundida la costumbre de dividir los libros en dos mitades iguales, como se ve en particular en los *Setenta*. Y, en fin, resulta difícil admitir un interpolador que acumule a capricho las dificultades. Es, pues, mejor dejar a Lucas la paternidad de estos versículos y hablar de una misma obra, dispuesta en díptico, de tal modo que el evangelio conserve su carácter específico.

Los dos libros están estrechamente relacionados: Lc 24,47 habla del testimonio ofrecido «a todas las naciones, comenzando por Jerusalén», lo mismo que en Act 1,8. El tema de la salvación concedida a los paganos aparece al principio (Lc 3,6) y al fin de la obra lucana (Act 28,28). Más aún, Act 1 actúa de gozne de los libros. En este capítulo son numerosas las llamadas al evangelio (la predicación del reino, la comida del Resucitado; Juan Bautista y la promesa del Espíritu; el grupo de los doce), para subrayar la unidad radical entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia. En el evangelio, la ascensión cierra el tiempo de Jesús, como el calderón de una historia que llega a su término: el acorde del texto es cristológico. En los Hechos, con este gusto por la variedad que hace una de las delicias del estilo lucano, este mismo relato inaugura los tiempos nuevos del Espíritu: el acorde del texto es eclesiológico. Es el relato de la continuidad entre la historia de Jesús y la de la Iglesia[6]. De igual modo, la elección de Matías (Act 1,15-26) muestra la continuidad entre el grupo de los doce instituido por Jesús y la Iglesia de Pentecostés, al llenar el vacío creado por Judas en este grupo representativo de las doce tribus de Israel (Lc 22,30). Como se ve,

el tema de la unidad desempeña un importante papel en Act 1, antes de que aparezca en filigrana casi en cada una de las páginas de los Hechos.

II

LA ORGANIZACIÓN DEL LIBRO

Los Hechos presentan una considerable variedad de materiales, sobre todo relatos y discursos. Las formas literarias aparecen con frecuencia mezcladas y la narración adolece a veces de falta de homogeneidad. El fenómeno se deja sentir sobre todo desde Act 1 hasta Act 12 (ó 15), donde los elementos parecen estar simplemente yuxtapuestos, mientras que desde Act 13 (ó 16) hasta Act 28 la trama es mucho más seguida, en el marco de un relato viajero. No parece, pues, posible descubrir un plan riguroso. De todas formas, pueden destacarse algunos procedimientos literarios o estructuras aparentes y descubrir ciertos principios de organización que sugieren constantemente al espíritu del lector le orientación del desarrollo.

Las estructuras aparentes

En los relatos

Señalemos, ante todo, los tres «sumarios» importantes, que dividen la materia de los primeros capítulos: Act 2,42-47, sobre la unión comunitaria; 4,32-35 sobre la comunidad de bienes; 5, 12-16 sobre el poder taumatúrgico de los apóstoles. La narración está jalonada por motivos repetidos, diríamos casi por estribillos, sobre el crecimiento de la Iglesia y sobre la palabra (2,47; 4,4; 5,42; 6,7; 9,31; 11,24; 12,24; 16,5; 19,10.20). Se emplea a menudo el procedimiento de la repetición, por ejemplo en los dos dípticos de la historia de Ananías y Safira (5,1-6 y 5,7-11), en los tres relatos de la vocación de Pablo (9,1-19; 22,4-21 y 26,9-18), en las visiones de Cornelio (10,3-8.30-33 y 11,13) y de Pedro

(10,9-16.28 y 11,5-10). Estos elementos paralelos no son duplicados de los que cabría deducir la existencia de documentos diferentes. Por otra parte, numerosos elementos atraen constantemente la atención del lector sobre un hecho del pasado: así, a propósito de pentecostés (4,31; 10,44-48; 11,15 y 19,6), de las decisiones de Jerusalén (15,19-20 y 21,25), de la dispersión de la comunidad (8,1.4 y 11,19), de Ágabo (11,28 y 21,10), de Felipe (8,40 y 21,8).

En los discursos

Este fenómeno de repetición es particularmente sensible en los discursos de los Hechos. Hay unos veinticuatro discursos, que forman casi un tercio del libro. Señalemos sobre todo los discursos misionales de Pedro (2,14-41 y 10,34-43), los de Pablo a los judíos (13,16-41), a los griegos (14,15-17 y 17,22-31), los alegatos de Pedro (4,9-12 y 5,29-32), de Esteban (7,1-53) y de Pablo (22,1-21 y 26,2-23). Hay, finalmente, discursos dirigidos a otros cristianos (1,16-22; 11,4-17; 15,13-21 y 20,18-35). Los últimos versículos de los Hechos refieren las palabras incisivas del Apóstol, que resumen la idea maestra del libro (28,25-28).

Estos discursos están situados en todos los momentos importantes de la obra, para exponer claramente a los destinatarios del libro la significación de los acontecimientos. Así, pues, existe una estrecha relación entre los relatos y los discursos, a diferencia de lo que ocurre en los evangelios sinópticos. Todavía dentro del nivel literario, los personajes del relato dan también, por sí mismos, la clave de los acontecimientos. Según M. Dibelius, Lucas seguiría aquí la costumbre literaria de los antiguos historiógrafos paganos. Pero esta costumbre había penetrado ya en las sinagogas de Palestina, como testifican numerosos discursos, también en estilo directo, contenidos en la historia religiosa y popular de las *Antigüedades bíblicas* del pseudo-Filón, a que nos referiremos más adelante[7]. Mediante este rodeo, los discursos de los Hechos traducen perfectamente el pensamiento teológico de Lucas. En su relación y dependencia mutua (así, Act 13, 35 está escrito en función de 2,25-31) y en virtud de los temas recurrentes que se dan en ellos, los discursos constituyen un ele-

mento importante de la estructura del libro. Compárese, por ejemplo, los dos discursos a los griegos: Act 14,15-17 enuncia ya el desarrollo del discurso en el Areópago (17,22-31). Pero este aspecto es aún más destacado en los discursos a los judíos, que presentan, en grandes líneas, el mismo esquema, como han demostrado M. Dibelius, U. Wilckens, E. Schweizer y J. Dupont: 1) Hay, al principio, un exordio, que comprende el saludo («hermanos», «hombres de Judea», etc.) y un toque de atención a los oyentes («escuchad», «prestad oído») y, a menudo, la mención de una dificultad o de una pregunta del auditorio, para vincular el discurso al contexto narrativo (cf. 2,14-21; 3,11-12; 5,27-28; 10,34-35 y 13,14-15). Viene a continuación el cuerpo del discurso, de cariz generalmente kerigmático, que recuerda la crucifixión de Jesús y su resurrección por Dios (cf. 2,22-26; 3,13.21-26; 5, 29-32; 10,36-43 y 13,23s). Aparece, en fin, una exhortación o parenesis, con una llamada a la conversión (cf. 2,37-41; 3,17-20; [5,31; 10,42]; 13,38-41).

Este entramado general parece seguir el de las homilías sinagogales del mundo helenista. La cita explícita de la Escritura (así en 2,17-21) o simplemente la alusión escriturística al comienzo de la homilía, parecen responder también a lo que sabemos de la antigua homilética sinagogal, que introducía el discurso por «un versículo de apertura». Pero hay que señalar sobre todo la presencia de motivos recurrentes en la parte kerigmática de los discursos, con una llamada a los testigos (2,32; 3,15; 5,32; 10,39 y 13,31) y la presentación de la prueba de Escritura (2,25-31; 3,22-24; 10,43 y 13,32s). Precisando aún más, hay algunos temas que aparecen con frecuencia: una rápida mención del ministerio terrestre de Jesús; el recuerdo de que la crucifixión responde al designio de Dios, lo que no atenúa la responsabilidad de los jerosolimitanos y de las autoridades judías; la resurrección de Jesús por Dios, atestiguada por los testigos; la significación mesiánica de este acontecimiento, manifestada por las Escrituras; y, en el exordio final, el tema del anuncio de la remisión de los pecados. Éstos eran, sin duda, los puntos más destacados de la predicación apostólica, puesta por Lucas en labios de Jesús (Lc 24,46-49), de Pedro en nombre del grupo de los apóstoles y, finalmente, en los de Pablo [8]. Estos temas manifiestan claramente, gracias a su continua repetición, la cohesión teo-

lógica del conjunto lucano. Se comprende, pues, el interés que han despertado en nuestros días los discursos de los Hechos, tras los trabajos de M. Dibelius y C.H. Dodd. Aquí nos limitaremos a citar la obra considerable de U. Wilckens sobre los discursos misionales y el magnífico trabajo de J. Dupont sobre el discurso de Mileto [9].

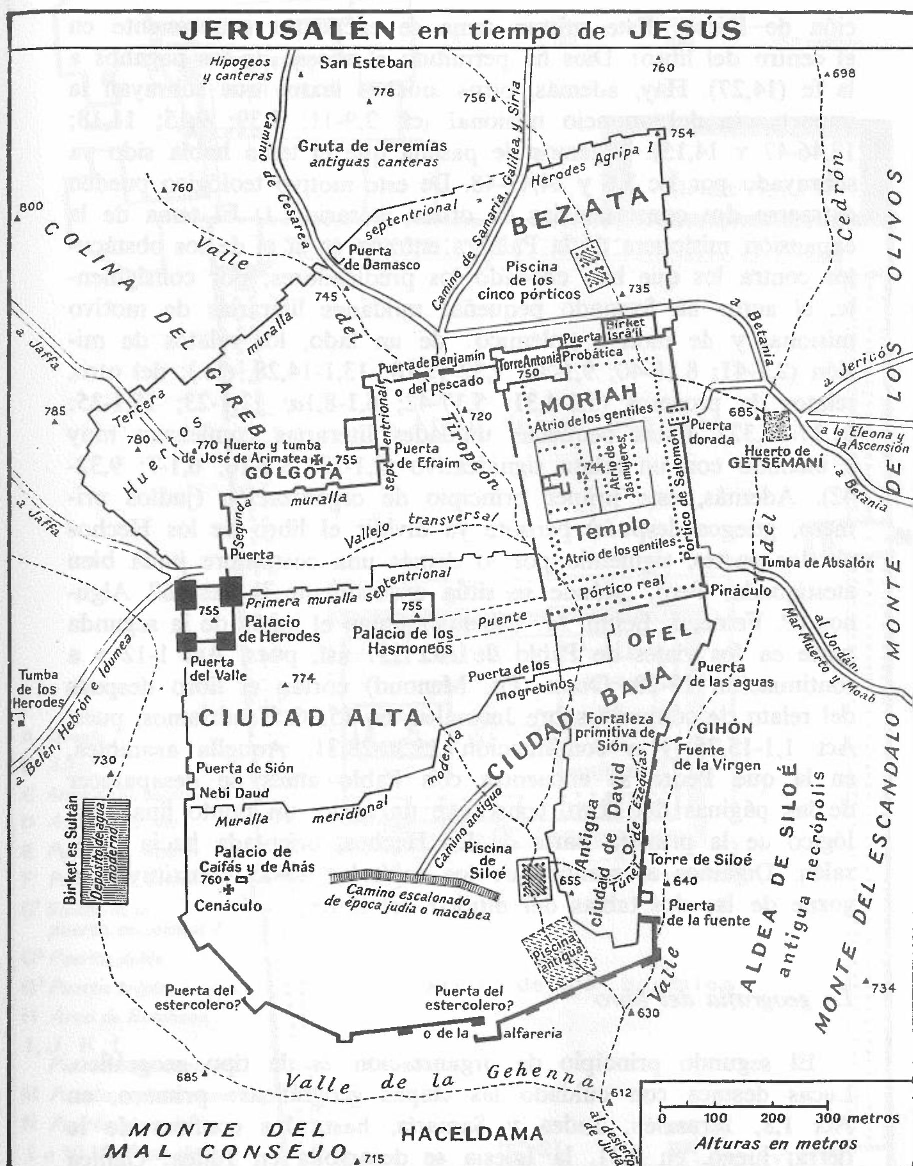
El paralelismo Pedro-Pablo

Siguiendo un procedimiento retórico conocido en el mundo griego (el paralelo o *synkrisis)*, las palabras y los gestos de Pedro tiene su correspondencia en la segunda mitad de los Hechos, que se centran en Pablo [10]. Pueden compararse, entre otros, los siguientes elementos: los dos apóstoles curan a un cojo (Act 3,2-26 y 14,8-17), comparecen ante los sanedritas (4,5-7 y 23,1-10), son azotados y hacen los mismos milagros (5,4.12-16 y 19,11-12. 22), resucitan un muerto (9,32-42 y 20,9-12) [11]. Este doblado continuo tiene, ciertamente, una razón que intentaremos descubrir más adelante. Aquí nos contentaremos con señalar que el paralelismo Pedro-Pablo no permite estructurar nítidamente el libro, aunque parezca favorecer una división bipartita. El autor conserva su libertad en la elaboración de los materiales, mediante ciertos principios de organización que rigen la composición. El libro posee a la vez una cierta unidad, pero sin esquematismo, y una gran variedad en su continuidad.

Tres principios de organización

El tema misional

El primer principio de organización es de orden teológico: en esta historia, guiada por el Espíritu, el autor pone de relieve la expansión universal de la Buena Nueva entre los judíos primero y entre los paganos después (Act 3,26) [12]. Se lleva el evangelio a las naciones, desde Jerusalén hasta los «confines de la tierra» como se dice en Act 1,8, porque, como afirma Pablo al final (28,28) «a los gentiles ha sido ya transferida esta salva-



JERUSALÉN en tiempo de JESÚS
Hipogeos y canteras
San Esteban
778
756
760
698
754
Camino de Cesarea
Camino de Samaria, Galilea y Siria
Gruta de Jeremías
antiguas canteras
Herodes Agripa I
760
800
COLINA DEL GAREB
Valle del
septentrional
BEZATA
Cedrón
Puerta de Damasco
Piscina de los cinco pórticos
735
745
muralla
Birket Israʼil
Puerta Probática
a Betania
Puerta de Benjamín
Torre Antonia
750
o del pescado
a Jaffa
a Jericó
Tercera
MORIAH
685
785
720
Atrio de los gentiles
Puerta dorada
780
770 Huerto y tumba de José de Arimatea
755
Puerta de Efraim
Tiropeón
septentrional
Atrio de las mujeres
Atrio de Israel
744
Pórtico de Salomón
a la Eleona y la Ascensión
Huerto de GETSEMANÍ
a Betania
Huertos
GÓLGOTA
muralla
Segunda
a Jaffa
transversal
Vallejo
Templo
Puerta
Atrio de los gentiles
del
Tumba de Absalón
MONTE DE LOS OLIVOS
Primera muralla septentrional
755
755
Pórtico real
Pináculo
Palacio de Herodes
Puente
Palacio de los Hasmoneos
OFEL
Puerta del Valle
Idumea
774
Puerta de los mogrebinos
Puerta de las aguas
al Jordán, Mar Muerto y Moab
Tumba de los Herodes
a Belén, Hebrón e
CIUDAD ALTA
CIUDAD BAJA
Fortaleza primitiva de Sión
GIHÓN
Fuente de la Virgen
730
moderna
Puerta de Sión
Nebi Daud
Muralla
meridional
Camino antiguo
Antigua ciudad de David
Túnel de Ezequías
antigua necrópolis
ALDEA DE SILOÉ
MONTE DEL ESCANDALO
Birket es Sultán
Depósito de agua moderno
Palacio de Caifás y de Anás
760
Cenáculo
Piscina de Siloé
655
Torre de Siloé
640
Camino escalonado de época judía o macabea
Puerta de la fuente
Piscina antigua
Valle
734
Puerta del estercolero?
Puerta del estercolero?
630
o de la alfarería
685
Valle de la Gehenna
612
al desierto de Judá
0
100
200
300 metros
Alturas en metros
MONTE DEL MAL CONSEJO
715
HACELDAMA

ción de Dios». Este mismo tema se encuentra exactamente en el centro del libro: Dios ha permitido el acceso de los paganos a la fe (14,27). Hay, además, otros muchos textos que subrayan la importancia del anuncio misional (cf. 2,9-11; 2,39; 9,15; 11,18; 13,46-47 y 14,15). Digamos de pasada que el tema había sido ya subrayado por Lc 3,6 y 24,47-48. De este motivo teológico pueden extraerse dos consecuencias de orden literario: 1) El tema de la expansión misionera de la Palabra entraña en sí el de los obstáculos contra los que han chocado los predicadores; por consiguiente, el autor ha formado pequeñas unidades literarias de motivo misional y de motivo polémico: de un lado, los relatos de misión (2,1-41; 8,1*b*-40; 9,1-31; 9,32-11,18; 13,1-14,28, etc.); del otro, relatos de procesos (3,1-4,31; 5,17-42; 6,1-8,1*a*; 12,1-23; 15,1-35; 21,17-26,32). Estas pequeñas unidades literarias comienzan muy a menudo con un relato significativo (2,1-13; 3,1-10; 6,1-7; 9,32-42). Además, este primer principio de organización (judíos primero, griegos después) permite ya dividir el libro de los Hechos en dos partes, siguiendo por lo demás una costumbre judía bien atestiguada. Pero, ¿dónde se sitúa exactamente la cesura? Algunos (P. Feine, J. Behm, M. Dibelius) sitúan el inicio de la segunda parte en los viajes de Pablo de Act 13: así, pues, Act 1-12 y a continuación 13-28. Otros (Ph. Menoud) cortan el libro después del relato de conjunto sobre Jerusalén, en 15,36. Tendríamos, pues, Act 1,1-15,35 y a continuación 15,36-28,31. Aquella asamblea, en la que Pedro se encuentra con Pablo antes de desaparecer de las páginas del libro, constituye un nudo, un punto final teológico de la primera parte de los Hechos, orientada hacia Jerusalén. Digamos al menos que los capítulos 13-15 constituyen el gozne de las dos tablas del díptico del libro.

La geografía del libro

El segundo principio de organización es de tipo geográfico. Lucas destaca con cuidado las etapas geográficas: primero, en Act 1,8, Jerusalén, Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra; luego, en 9,31, la Iglesia se desarrolla en Judea, Galilea y Samaría; en 19,21 y 23,11 se encuentra el anuncio de un viaje de Pablo a Jerusalén pasando por Macedonia, antes de dirigirse

TEMPLO DE HERODES

0 50 100 150 metros

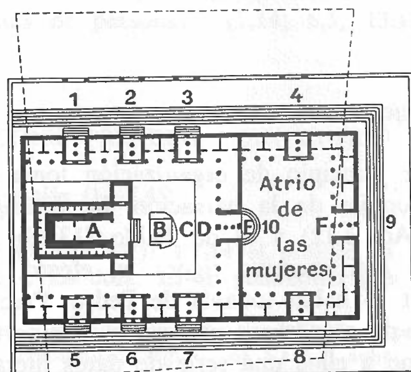
TORRE ANTONIA

Birket Isrâ'il

M

N

Atrio de los gentiles



Atrio de los gentiles

L

K

J

I

G[1]

G[2]

G[3]

H

A *Templo*
B *Altar*
C *Atrio de los sacerdotes*
D *Atrio de Israel*
E *Puerta de Nicanor*
F *Puerta de Corinto*
G[1] *Salida de la puerta occidental I*
G[2] *Puerta doble*
G[3] *Puerta triple*
H *Arco de Robinson*
I, J, K, L *Puertas occidentales*
M *Puerta septentrional*
N *Puerta dorada*
1 a 10 *Puertas de los atrios interiores*

a Roma. Además, el criterio geográfico ha desempeñado un cierto papel en la agrupación de los materiales. Notemos, siguiendo a L. Cerfaux, un cierto paralelo entre el evangelio de Lucas y los Hechos: después del ministerio palestino de los apóstoles, vienen los viajes misioneros de Pablo, hasta su arresto a causa de su actitud en el templo (Act 21,27s), un poco como en el evangelio, donde tras el ministerio de Jesús en Galilea, se narra la subida a Jerusalén (compárese Lc 9,51 con Act 21,15), hasta su entrada en el templo y su arresto. Así, en lugar de dividir el libro sólo en dos partes, algunos autores (J.C. O'Neill, J. Dupont, W.G. Kümmel) proponen un plan más amplio, que tendría más en cuenta las indicaciones geográficas. He aquí, por ejemplo, la propuesta de Kümmel, articulada en cinco partes: 1) 1,15-8,3: Jerusalén; 2) 8,5-11,18: Samaría y las regiones costeras, Yoppe y Cesarea; 3) 11,19-15,35: Antioquía; 4) 15,36-19,21: alrededor del mar Egeo; 5) 19,21-28,31: de Jerusalén a Roma.

Los personajes

El tercer principio de organización toma su punto de apoyo en los personajes de la narración. Se distinguen, pues, el ciclo de Pedro (Act 1,12) y el de Pablo (13,28), pero sin urgir esta presentación con excesivo rigor: en efecto, Act 9 habla ya de Pablo y Act 15 habla todavía de Pedro. Precisando más, se nota la presencia de numerosos personajes que agrupan de alguna manera en torno a ellos una serie de datos literarios: Pedro y Juan en Act 3,1-4,31, después del primer sumario. Bernabé con —en paralelismo antitético— Ananías y Safira después del segundo sumario (4,36-5,11); los «apóstoles», después del tercer sumario (5,17-42); los siete y Esteban (6,1-8,8); Felipe (8,5-40), Pablo y Bernabé, Pablo y Silas. Como se ve, los misioneros suelen trabajar por parejas (Lc 10,1).

En resumen, el autor, guiado por una idea teológica —el universalismo de la salvación— y por un esquema geográfico general, ha intentado producir un conjunto homogéneo, centrado en los lugares y en los personajes. No obstante, los diversos materiales, agrupados por Lucas según unos principios de organiza-

ción que se solapan entre sí, no han sido ensamblados en una construcción perfectamente lógica para nuestros gustos. Pero estos continuos entrecruzamientos manifiestan bien la unidad y la continuidad de la historia.

Plan del libro

Además del plan en dos partes ya señalado, se han propuesto otras numerosas divisiones de la obra: en tres partes (J. Schmid - A. Wikenhauser); en cuatro (E. Haenchen: Act 1,1-8,3; 8,4-15,35; 15,36-21,26; 21,27-28,31); en cinco (W.G. Kümmel); en seis (N. Turner, H. Peters), etc. En razón, sobre todo, de la utilidad pedagógica, nosotros presentamos el plan siguiente, en dos partes y cinco secciones. Adviértanse las notaciones cronológicas amplias al principio de cada sección (1,15; 6,1; 11,27; 15,36 y 19,21) y, sobre todo, las listas de personajes (1,14; 6,5; 13,1; 15,36-40 y 20,4).

A. LOS JUDÍOS PRIMERO... (Act 1,1-11,26)

1. *La comunidad de Jerusalén* (1,1-5,42)

De pascua a pentecostés (1,1-2,41): 1,1-14 el prólogo, la ascensión y los doce; 1,15-26, Matías y los doce; 2,1-41, pentecostés y el discurso de Pedro.

La vida de la primera comunidad (2,42-5,42): 2,42-47, el primer sumario sobre la unidad de la comunidad, seguido de 3,1-4,31 sobre la actividad de Pedro y Juan; 4,32-35, el segundo sumario, sobre el reparto de los bienes, seguido de 4,36-5,11 sobre Bernabé, Ananías y Safira; 5,12-16, el tercer sumario sobre la actividad benéfica de los apóstoles, seguido de 5,17-42 sobre los contratiempos soportados por los apóstoles.

2. *La misión de Israel* (6,1-11,26)

Los siete y la historia de Esteban (6,1-8,1*a*).

La misión en Samaría y la historia de Felipe (8,1*b*-40); la vocación de Pablo (9,1-31); la actividad de Pedro en Lidda y Yoppe (9,32-43); Cornelio (10,1-11,18); y la fundación de Antioquía (11,19-26, con un recuerdo de 8,1.4).

B. ...Y LOS GRIEGOS DESPUÉS (Act 11,27-28,31)

3. *La misión de Antioquía* (11,27-15,35)

El servicio de Bernabé y Pablo (11,27-12,35, con un inciso sobre la persecución y la muerte de Herodes); la primera misión de Pablo y Bernabé (13,1-14,28); el conflicto de Antioquía (15,1-35). En cada una de las tres secciones hay una partida y un regreso a Antioquía.

4. *La gran misión* (15,36-19,20)

La misión de Pablo, Silas y Timoteo en Macedonia (15,36-17,15); Pablo en Grecia, Atenas y Corinto (17,16-18,23); Pablo en Éfeso (18,24-19,20).

5. *De Éfeso a Roma* (19,21-28,31)

De Éfeso a Jerusalén (19,21-23,11), a Cesarea (23,12-26,32) y a Roma (27,1-28,31).

III

HISTORIA RELIGIOSA

Opiniones actuales

El género literario y el objetivo del libro

¿Por qué y para quién ha escrito Lucas los Hechos? Según muchos exegetas, Lucas no ha querido escribir un libro de historia, sino una obra didáctica y edificante, dirigida a los helenocristianos, para recordar la difusión de la buena nueva y la expansión de la Iglesia entre los gentiles. Precisemos un poco. Los Hechos no serían un libro de historia porque Lucas no ha pretendido narrarnos el pasado en cuanto tal ni bosquejar objetivamente los orígenes del cristianismo. Los Hechos no son una biografía de Pedro o de Pablo, ni siquiera al modo helenista, que gozaba de una gran libertad de exposición. Lucas no responde a la curiosidad de sus contemporáneos o de las generaciones

futuras. Lo que quiere es edificar a su propia comunidad. No se interesa por la psicología de los héroes de antaño mediante una reconstrucción escrupulosa de la historia; tiene la mirada fija en el presente y hace pasar su mensaje teológico, en particular a través de los numerosos discursos que jalonan el libro. Nos hallaríamos, pues, esencialmente, ante una especie de catecismo destinado a la instrucción religiosa de los creyentes (así Harnack, M. Dibelius, W.G. Kümmel, W.C. Van Unnik, E. Haenchen, A. Ehrhardt, etc.).

Siempre según la mayoría de los comentaristas, la obra estaría animada en su conjunto por dos motivos importantes. Primero el motivo universalista de que hemos hablado antes: el mensaje de la salvación se dirige a todos y el evangelio debe pasar de los judíos a las naciones paganas. Éste sería el mensaje esencial dirigido por Lucas a los heleno-cristianos. Pero cabría preguntarse por qué era necesario recordar un hecho tan evidente a los creyentes de origen pagano. ¿Era para protegerlos contra alguna iniciativa judaizante? Según J.C. O'Neill, el mismo motivo universalista constituía un elemento capital de la predicación misionera a los incrédulos.

A menudo se destaca un segundo motivo de orden apologético, tal vez de menor importancia: el autor de los Hechos quiere presentar el cristianismo al mundo romano bajo una luz favorable (así A. Loisy, M. Goguel, F.F. Bruce, H. Conzelmann); quiere recordar que los cristianos no son hostiles al Estado y que se les pueden conceder, por tanto, los mismos favores que al judaísmo en cuanto *religio licita* (C. Wittechen, F. Overbeck, B.S. Easton). Con todo, si fuera este el motivo que inspiró la obra de Lucas, habría que considerar a los incrédulos, y en concreto a las autoridades romanas, como los auténticos destinatarios de los Hechos, cosa que niegan gran número de exegetas. La mención del «ilustre Teófilo» en Lc 1,3 y Act 1,1 sigue siendo enigmática y no basta para zanjar la cuestión.

En resumen, las tesis que acentúan demasiado el carácter polémico o apologético de los Hechos apenas cuentan con partidarios. Citemos, a título de recuerdo, la antigua escuela de Tubinga: según F.C. Baur (en 1883) y E. Zeller, el autor de los Hechos habría intentado reconciliar a la gran Iglesia y al judeocristianismo; habría escrito, pues, una especie de compromiso que

hacía desaparecer toda huella del antagonismo entre Pablo y Pedro. Esta tesis ha sido en general abandonada, aunque sigue ejerciendo un cierto atractivo. Otros ponen de relieve, y con razón, el temperamento irénico de Lucas, poco inclinado a enfrentar a los hombres y a endurecer las situaciones. Pero, como tuvo que confesar A. Jülicher: en los Hechos «ni Pablo es judaizado ni Pedro paulinizado, sino los dos lucanizados, es decir, catolizados» [13].

Otras tesis más recientes merecen aquí una breve mención. Según Plooij, Lucas habría redactado la apología de Pablo en función del proceso de este último; para H. Sahlin, el libro sería el escrito de defensa de Pablo, utilizado durante el proceso ante el tribunal imperial de Roma. Pero esto no explica lo que Act 1-12 dicen sobre Pedro y, sobre todo, olvida que los Hechos son la segunda tabla de un gran díptico. Según E. Trocmé, los Hechos serían en parte un escrito de controversia para defender la memoria de Pablo contra el ataque de los judaizantes: Lucas describiría, por tanto, a Pablo, como el auténtico continuador de los doce. Finalmente, para C.K. Barrett y G. Klein, el autor atacaría a los gnósticos. Pero los indicios sobre los que se funda la carga polémica son muy tenues y el tono generalmente apacible del libro apenas invita a seguir esta dirección.

Los exegetas rehúsan a menudo considerar a los Hechos como una obra histórica debido a las contradicciones palpables entre este libro y los escritos paulinos [14]. Pero no puede negarse un hecho evidente: que Lucas lanza una mirada sobre el pasado de la primera comunidad para extraer de él los datos más significativos en el marco de su teología. Incluso admitiendo que la historia en cuestión sea «inauténtica» (cosa que analizaremos más adelante), no por eso deja de ser una historia, y no directamente una catequesis o un opúsculo de predicación. Al catalogar así los Hechos, nos mantenemos, evidentemente, en el nivel literario — según la definición admitida del género — y no en el nivel histórico, en el que el exegeta debe tomar posición acerca de la relación entre el escrito llamado «histórico» y la referencia a los acontecimientos.

La escatología y la historia

¿Por qué escribió Lucas esta historia y, sobre todo, cómo se atrevió a añadirla al texto evangélico, su primer libro, hasta el punto de considerar dentro de un mismo conjunto y en un mismo nivel la vida de la Iglesia y el acontecimiento salvador proclamado por la fe? Según E. Käsemann, Ph. Vielhauer y H. Conzelmann [15], la respuesta a esta pregunta esencial daría la clave de este escrito. Antes de la segunda generación cristiana —que era la de Lucas— los cristianos esperaban la nueva venida del Señor para un futuro inmediato. Pero este fin próximo, una y otra vez anunciado, no llegaba y se iba debilitando la espera de la salvación escatológica, hasta el punto de enervar la decisión de la fe. Situado en pleno centro de esta crisis, Lucas se vio en la precisión de tomar conciencia del futuro de la Iglesia: la Iglesia tiene ahora ante sí un futuro indeterminado; se instala en el mundo, en el «tiempo de la salvación», en el que debe trabajar en cuanto institución de la salvación en pro de la garantía del mensaje salvador. Como dice E. Grässer, Lucas «historiza» el mensaje escatológico: la salvación viene ya en el tiempo de la Iglesia portadora de la salvación. El motivo escatológico se desplaza hacia la lejanía y comienza el tiempo del testimonio: «¿Qué hacéis ahí parados, mirando al cielo?» (Act 1,6-11). O, como dice E. Käsemann, «no se escribe la historia de la Iglesia cuando se espera de un momento a otro el fin del mundo» [16]. La tardanza de la parusía induce a Lucas a abandonar la espera próxima del día escatológico y a remplazarla por una visión de la «historia de la salvación» en la que la vida de Jesús constituye «el centro de los tiempos», entre el tiempo de Israel y el tiempo de la Iglesia (así H. Conzelmann).

Esta reconstrucción, a la vez teológica y psicológica, tropieza, no obstante, con dificultades. A partir de elementos a veces ligados entre sí de forma arbitraria, se corre el peligro de construir alguna teoría teológica a propósito de Lucas, en vez de emprender la exégesis precisa de este último. ¿Dónde aparece, en efecto, en los textos, la huella de una decepción ante la tardanza de la parusía? ¿Puede el autor de los Hechos desplazar la espera escatológica hacia un lejano futuro que, al fin, carece de

importancia, cuando en su evangelio Lucas no elimina la posibilidad de un juicio repentino e inminente (Lc 10,9; 12,35s; 21, 34-36)? O más aún, tal como opina R.H. Hiers [17], ¿no esperaba Lucas el juicio final como término de su propia generación (Lc 9,27; 18,8; 21,32)? Al parecer, Lucas toma conciencia de un cierto futuro para la Iglesia en razón precisamente del pasado ya transcurrido. Pero, al consolidar la idea de un nuevo comienzo de la historia en Cristo Jesús, afirmaba, por esto mismo, la idea del fin. Si hay un *proton*, hay, ineluctablemente, un *eskhaton*.

No obstante, tanto en el evangelio de Lucas como en los Hechos aparece a veces singularmente atenuada la tensión escatológica (Lc 9,11; 21,8 y Act 1,6-8). ¿Es que Lucas quiso luchar contra las falsas especulaciones apocalípticas, que ponían en peligro la misión de la Iglesia? Esto no le impide considerar ya los tiempos actuales como «los últimos días» inaugurados por la venida del Espíritu (Act 2,17, modificando la cita de Joel 3,1), ni de hablar del reino por venir al principio y al fin de los Hechos (Act 1,3.6 y 28,23.31) y en otros varios lugares (8,12; 14,22; 17,7; 19,8 y 20,25). En este último punto se advierte una diferencia sensible entre el evangelio de Lucas, en el que se considera al reino como ya presente en la acción salvadora de Jesús, y los Hechos, donde el Espíritu continúa esta presencia de la salvación en la espera de un reino que todavía está por venir.

Cabe preguntarse, en fin, si la presentación de E. Käsemann y de otros autores no adolece de un cierto anacronismo, al atribuir a Lucas un razonamiento moderno y un sentido de la historia que tal vez no tenía. Como diremos más adelante, Lucas no intenta tanto abrir la historia hacia el futuro indeterminado del tiempo de la Iglesia cuanto reducir el tiempo actual de la Iglesia a la unidad del acontecimiento fundador. Y, en fin, también contra H. Conzelmann, pero ahora con W.G. Kümmel [18], debe destacarse que Lc 16,16 sólo permite distinguir dos épocas, no tres: el tiempo de Israel, que abarca también a Juan, y el tiempo de la «salvación de Dios» (Lc 3,6 y Act 28,28), es decir, el tiempo de Jesús y el de la Iglesia juntos, en la espera del reino. La Iglesia, a la que Lucas nunca designa directamente como el nuevo Israel, forma de algún modo cuerpo con su Maestro. En este punto, Lucas se halla muy cercano a Pablo.

Así pues, las opiniones de los críticos están divididas y no es fácil descubrir el hilo conductor que aclare exactamente el género literario de la obra y las líneas de fuerza que la cruzan. ¿Apología u opúsculo apologético, biografía, escrito polémico, catequesis, predicación o historia religiosa? Todas las hipótesis han sido contempladas, incluida la designación del libro como buena nueva o evangelio (E. Trocmé) o evangelio del Espíritu (A. Ehrhardt). Vinculados al evangelio, los Hechos son la repercusión de la buena nueva de la salvación y el evangelio de Lucas adquiere la dimensión de una historia, a partir del acontecimiento salvador que resonará hasta los confines de la tierra. La historia de Jesús es el comienzo de una nueva historia religiosa que se continúa en la Iglesia.

Una historia religiosa

Los Hechos presentan una historia religiosa en la línea de las historias bíblicas y de las retrospectivas históricas conocidas en las sinagogas del siglo I. El mismo Lucas trae ejemplos de estos amplios frescos veterotestamentarios orientados según una intención teológica (así Act 7,2-47 y 13,17-22). La historia de Jesús y de la Iglesia continúan la historia del pueblo de Dios. Allende la sucesión de los tiempos, no hay ruptura histórica. La escritura del acontecimiento cristiano presenta los caracteres de un «texto continuado» de la Biblia, en el estilo hierático de una nueva historia, que encuentra su culminación en Jesús y en la comunidad cristiana.

Las «Antigüedades bíblicas» y los Hechos

En el siglo I de nuestra era, eran bien conocidos estos tipos de retrospectivas históricas que utilizaban el Antiguo Testamento y numerosas tradiciones orales del tipo haggádico, para edificación del pueblo que acudía a la sinagoga. Citamos en particular el libro de las *Antigüedades bíblicas* del pseudo-Filón (sigla LAB), escrito en Palestina, probablemente antes del año 70 de nuestra era[19]. A nuestro parecer, constituye el paralelo judío

más cercano a la obra lucana. El pseudo-Filón presenta, de Adán a Saúl, una serie de cuadros vivientes centrados en personajes bíblicos, como Josué, el juez Qenaz y Samuel. En esta historia de la alianza, se ponen en labios de los personajes numerosos discursos que recuerdan constantemente uno de los temas capitales del libro, a saber, la indefectibilidad de la alianza. Porque sólo Dios es el señor de la historia; todo acontece según su designio y las profecías se cumplen siempre (LAB 9,4; 12,9). En esta historia religiosa, bajo el signo de la Providencia, sólo Dios es el Salvador (LAB 6,11; 27,14) y el jefe designado por Dios no es sino el instrumento de esta salvación (LAB 25,1, donde Qenaz es designado a suertes, como Matías). Un atento análisis del libro permite descubrir numerosos paralelos con Lucas. Señalaremos aquí solamente los relatos de la anunciación (LAB 4, 11; 9,7.11; 42,3; 49,8; 50,8), las numerosas plegarias (LAB 12,8-9; 19,8-14; 21,2-6, etc.), la angelología, el Espíritu Santo y la profecía, el feminismo evidente del pseudo-Filón e incluso el tema del testimonio y una cierta apertura universalista (LAB 20,4; 31,3). La historia lucana sigue perfectamente la línea de las *Antigüedades bíblicas,* aunque subrayando de forma evidente la novedad del acontecimiento salvador. Debe rechazarse, pues, la posición adoptada por algunos críticos, siguiendo a M. Dibelius, según la cual no existiría ningún texto análogo a la historia religiosa de los Hechos.

En los Hechos, es también Dios quien guía el desarrollo de la historia y lleva su curso por caminos muchas veces inesperados, aunque respetando siempre la coherencia de una profunda continuidad histórica. Dios rige la historia, todo se cumple según su designio (Act 4,28), según el «designio de Dios» (20,27), sin que nada pueda oponerse a él (5,39; 11,17; 26,14); el apóstol seguirá la voluntad divina (5,29; 9,6.16), porque todo «debe» (1,16.22) realizarse hasta la restauración final (3,21). El designio divino es servido por los ángeles (5,19; 8,26; 10,3.7.22; 11,13; 12,7-11.23) y a los hombres se les conceden visiones (2,17; 9,10.12; 10,3; 16,9-10; 18,9; 23,11; 26,16.19; 27,24). Más aún, el Espíritu Santo guía continuamente los acontecimientos, desde que se derramó la Palabra el día de pentecostés. En el inicio del ministerio de Jesús (Lc 4,1.18), en el día del bautismo de la Iglesia (Act 1,5; 2,4.18) y todo a lo largo de la misión, el Espíritu Santo lleva el poder

del testimonio apostólico (4,8.31; 5,32; 6,10); actúa directamente sobre la conducta de los apóstoles (8,15.17; 13,2.4; 15,28), de Felipe (8,29.39), de Pedro (10,9.44.47; 11,12-15; 15,8), de Pablo (16,6-7, donde el Espíritu de Jesús se opone a los proyectos de Pablo y Silas; 19,1-7.21; 20,22-23 y 21,11). La novedad de acontecimiento cristiano, desde pentecostés hasta la misión pagana, es obra del Espíritu. Por el vínculo del Espíritu, incluso los continuos cambios que afectan a los hombres y a los acontecimientos muestran de sorprendente forma la continuidad de la historia, sin ruptura ninguna del proyecto divino. También ésta es una de las características de las historias religiosas, sobre todo en las *Antigüedades bíblicas:* el anuncio profético, las múltiples recurrencias y la tipología enlazan los diversos acontecimientos en el crisol de una historia fundamentalmente una y armoniosa.

El motivo escriturístico en los Hechos

El motivo escriturístico juega un gran papel en los Hechos. Todo ha sido previsto y anunciado en las Escrituras (Act 1,16; 2,31; 3,18; 7,52), todo ha sido ya dicho por anticipado, como declara Pablo en los Hechos 26,22: «Sin decir yo otra cosa que lo que predijeron los profetas y Moisés que había de suceder.» Al igual que los discípulos de Emaús, que poseían la clave de las Escrituras (Lc 24,27), Lucas ve en el acontecimiento de Jesús, y especialmente en su resurrección, el cumplimiento de la antigua promesa (Act 13,32-33). Para Lucas, la Escritura pertenece ya a la Iglesia. Puede, pues, someterla a un tratamiento midráshico, como lo hacía la sinagoga: Act 4,25-27 da un buen ejemplo de midrash cristiano [20]. El texto antiguo es actualizado o «identificado» (Act 8,34) en un movimiento del pensamiento que va de la Escritura a la nueva realidad. Pero se conoce también, a través del comentario tipológico, el movimiento inverso; aquí el acontecimiento de la salvación impone una nueva lectura del texto escriturístico: en Act 7,2-40, la idea del justo doliente y salvador lleva a una inteligencia renovada del texto sagrado. El texto antiguo se convierte en una sentencia nueva, hasta el punto de que la existencia misma de la Iglesia, incluida su expresión misionera, se encuentra anunciada en la Escritura (2,17; 13,47;

15,17). La profecía se sigue cumpliendo también hoy día, en el tiempo de la Iglesia y en la vida de la comunidad (1,20, sobre la sustitución de Judas; 2,17s, sobre la efusión del Espíritu; 4,25 sobre la persecución). A través de estas numerosas llamadas escriturísticas, Lucas quiere subrayar también la unidad y la continuidad de los tiempos, de Israel a Jesús, de Jesús a la primera comunidad y de la comunidad de Jerusalén a las Iglesias herederas de Pablo. Con este procedimiento, da, además, de alguna manera, a los destinatarios heleno-cristianos, su carta de cualificación. Analicemos estos puntos.

El tema de la unidad en los Hechos

El tema de la unidad tiene una importancia considerable en los Hechos, como ya dijimos al subrayar el paralelo entre Pedro y Pablo. Este mismo sentimiento de unidad inspira a Lucas cuando instaura un cierto paralelo entre el ministerio, los milagros y la muerte de Jesús de un lado y, del otro, la muerte de Esteban (Act 7,56-60 y Lc 22,69; 23,34-36), los milagros de Pedro o de Pablo (Act 9,40 y Lc 8,54; Act 28,7-10 y Lc 4,38-39), el viaje de Pablo a Jerusalén, su arresto y sus padecimientos. Además, Lc teje de continuo vínculos entre los hombres y los sucesos en la unidad de la comunidad primitiva. Le gusta destacar la unanimidad (Act 1,14; 2,1.46; 4,24; 5,12; 8,6) y, en los sumarios sobre todo, concentra en Jerusalén su ideal unitario (2,44.46; 4, 32); en la historia de Cornelio (Act 10-11), el movimiento geográfico de la narración converge en Jerusalén y es también en esta ciudad donde logra pacificarse el conflicto de Antioquía (15,1-29).

Su preocupación por la unidad es tan grande que llega a minimizar algunas fricciones entre los hombres, fuera del caso particular del desacuerdo entre Marcos y Pablo (Act 15,39). Si sólo tuviéramos los Hechos, apenas sabríamos nada de las agitaciones y divisiones que sacudieron a la primitiva comunidad. La querella de Act 6,1-6 queda reducida a un caso particular de diferencia de matices; la posición de Esteban contra los sacrificios del templo — probablemente en la línea de los movimientos baptistas judíos — pierde su aspereza (Act 7,1s); los judaizantes de Act 15,

1-5 no tienen mandato apostólico (15,24); en Antioquía no se produce el choque entre Pedro y Pablo (Gál 1-2). Para Lucas, la Iglesia no tiene que conocer las disensiones de antaño; a sus ojos, el (o los) judeo-cristianismo(s) parece(n) cuasi inexistente(s), cuando lo cierto es que existía(n) a lo ancho y a lo largo. Estas suavizaciones, casi diríamos esta nivelación de los datos históricos, no se explican tan sólo en virtud del temperamento irenista de Lucas. Son más bien el reflejo de una convicción: los heleno-cristianos son los auténticos depositarios de los bienes de la salvación. Y Lucas lo prueba demostrando que la Iglesia de Pablo, su Iglesia, forma cuerpo con la comunidad judía de pentecostés y con el verdadero pueblo de la promesa.

La ley en los Hechos

Lucas recuerda las declaraciones de Pablo sobre la fidelidad a la ley y a las costumbres de Israel (Act 22,3; 24,14; 25,8 y 28,17). No deja pasar ni una sola ocasión para presentarle a punto de cumplir algún precepto de la ley (22,17, plegaria de Pablo en el templo; 16,3 circuncisión de Timoteo; 18,18, voto en Céncreas; 20,16; 21,23-27). A primera vista, parece un comportamiento bastante extraño, en contradicción con lo que Pablo dice de sí mismo en las cartas. Pero esta recuperación de Israel en el personaje literario de Pablo era un factor imprescindible para Lucas, que pretendía justificar el enraizamiento auténtico de las Iglesias heleno-cristianas de la segunda generación. Para éstas, el problema de la ley no tenía el mismo cariz que en la época de Pablo: ahora ya no se trataba de distanciarse de la ley, sino más bien de vincularse al pueblo de la promesa a través de la empresa de la comunidad primitiva, un poco a la manera como Pablo había sido recibido por Ananías, «hombre piadoso y fiel a la ley» (Act 22,12). En definitiva, las primeras predicaciones cristianas fueron obra de judíos, tanto en Judea como en la diáspora. También fueron judíos los primeros oyentes de la Palabra, incluidos los de pentecostés. Y Pablo iniciaba siempre su ministerio predicando en las sinagogas de la diáspora (Act 9, 20; 13,5.14; 14,1; 17,1-2.10.17; 18,4.26). La comunidad de Jerusalén unida a Pablo era judía y fueron numerosos los judíos de

la diáspora que acogieron el mensaje de Pablo (9,19-21; 13,43). Pero, ¿por qué tanta insistencia en estos puntos, siendo así que Lucas se dirigía a creyentes heleno-cristianos?

El designio del libro y los destinatarios

Lucas se dirige en primer término a los creyentes, no directamente a los paganos o a las autoridades romanas. Es indudable que el autor subraya a menudo algunos rasgos que manifiestan la inocencia de Pablo y de los cristianos respecto del César (Act 16,39; 18,15-18; 23,29; 25,8.25; 26,32) e incluso respecto de la diosa de Éfeso (19,36-39). La intención no era ablandar o conmover a algún hipotético lector surgido del paganismo; se trataba más bien de sugerir normas de prudencia a los cristianos, todavía bajo la amenaza de persecución: las autoridades de este mundo, como por ejemplo los magistrados y los oficiales romanos de los Hechos, deben ser tratados con respeto y debe eliminarse toda provocación: «Ni contra la ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra el César he cometido falta alguna» (Act 25,8).

Lucas habla a heleno-cristianos, para mostrar la solidez de la salvación dada por la Iglesia, poniendo al descubierto la raíz y los múltiples lazos que la unen a Jesús y a la comunidad de los orígenes. La eficacia de la salvación reposa sobre el vínculo siempre vivo entre la Iglesia actual, heredera de Pablo, y el acontecimiento inicial de la salvación. Tal como dice Lucas en el prólogo de su evangelio, escribe para que se pueda comprobar «la solidez de las enseñanzas» recibidas (Lc 1,4): no para demostrar, en un plano histórico, la veracidad de los hechos narrados, sino para asegurar a los heleno-cristianos la legitimidad y la autenticidad de las enseñanzas portadoras de salvación. Lucas no cuenta el pasado en razón de sí mismo; no lo valoriza, como tampoco el futuro, es decir, el tiempo de la Iglesia dotada de instituciones salvíficas. Intenta más bien reducir el tiempo presente a la unidad del acontecimiento fundador. Por lo mismo, verifica la pretensión de las Iglesias heleno-cristianas de hallarse en una línea de sucesión auténtica respecto de la comunidad primitiva, en un vínculo de unidad directa con ella. En el fondo,

la obra de Lucas responde a una necesidad de seguridad sentida por los creyentes de su tiempo. Del lado judío, por lo demás, esta misma necesidad inspira al pseudo-Filón, que reúne las tradiciones orales, siguiendo el uso de los predicadores de las sinagogas, para dar a sus contemporáneos la seguridad de que permanecen dentro de la alianza. En Lucas, lo que se les certifica a los cristianos es que permanecen en la «salvación de Dios». En consecuencia, hay que guardarse de intentar trasladar al texto de los Hechos nuestros problemas modernos, pretendiendo, por ejemplo, que Lucas rebaje a Pablo para subordinarlo a Pedro y a la ley o que el carisma cede el puesto a la Iglesia institucional. Todo esto no son sino lecturas erróneas del texto, que no tienen en cuenta el movimiento fundamental del libro.

En resumen, según Lucas, las Iglesias que se apoyan en Pablo están cierta y verdaderamente acreditadas. Para entonces ya se había lanzado la suerte y las cosas estaban decididas. Sólo quedaban, de un lado, el pueblo de los creyentes, que agrupaba indistintamente a todos los convertidos — israelitas, temerosos de Dios y paganos de origen — y, del otro, los judíos incrédulos, que ya sólo eran un pueblo entre los demás, sin privilegios: Act 13, 46s y 18,6 [21]; Lucas continúa y finaliza su pensamiento con una frase de extremada dureza: «A los gentiles (= a los miembros de las naciones no judías) ha sido ya transferida esta salvación de Dios; y ellos escucharán» (Act 28,28, cf. Lc 4,25-27). El futuro de la Iglesia está en la gentilidad. No obstante, la Iglesia extrae su certificado de cualificación del pasado de Israel y de la misión judía de la primera comunidad.

IV

EL ESTILO DEL LIBRO

La lengua de los Hechos es idéntica, o casi idéntica, a la del evangelio de Lucas [22]. Entre las escasas divergencias, destaquemos la partícula τε (así), empleada 140 veces en el conjunto de los Hechos, contra 9 solamente en Lucas. Este «tic literario» y algunas otras ligeras diferencias, debidas principalmente al cambio de materia y a la pluma, bastante versátil, del autor, sugieren la idea

de una cierta distancia entre la composición de los dos libros. Pero hay que destacar sobre todo el punto siguiente: el estilo de los Hechos se amolda perfectamente a la intención de su autor. Lucas sabe escribir el griego de su tiempo, pero sabe también «recrear» a la perfección un texto aportado por la tradición y sabe también, finalmente, adaptar su estilo en función del contexto narrativo, usando, llegado el caso, un lenguaje arcaico.

En razón de los destinatarios de los Hechos, Lucas escribe en el griego corriente del mundo helenístico, llamado *koine*. Con sus cerca de 2000 palabras, presenta un vocabulario rico y variado, al estilo del de las cartas de Pablo. Se trata de un estilo vivo y bien sostenido, sobre todo en las piezas cortas, en forma de drama, en las que el autor consigue muy altas cotas. Citemos en particular Act 17,16-34 (Pablo en Atenas), 19,21-40 (el motín de los plateros), 24,1-23 y 26,1-32, sin hablar de sus narraciones de viajes y de los dos últimos versículos del libro (Act 28,30-31). El lenguaje hábil, flexible y familiar del narrador suscita admiración y, al mismo tiempo, se siente en Lucas el deseo de alzar al lector hasta el nivel de una materia de la mayor importancia. Así pues, vigila su gramática; utiliza incluso con bastante facilidad ciertos giros refinados del griego literario, a veces incluso con un cierto alarde de rebuscamiento (por ejemplo, en el uso frecuente del optativo: 17 casos en los Hechos). El lector no puede llamarse a engaño: el tono del libro le sitúa, de golpe, en el espacio, próximo y lejano a la vez, de una literatura de revelación. A fin de cuentas, existe una gran afinidad entre la lengua de Lucas y la de los Setenta. Casi el 90 % de las palabras de Lucas tienen su correspondencia en la Biblia griega utilizada por las comunidades heleno-cristianas. Un lector pagano de Lucas no habría dejado, sin duda, de manifestar cierta sorpresa ante esta lengua de las sinagogas de la diáspora y de las Iglesias helenistas.

Lucas sabe recrear perfectamente un texto o una tradición, como se advierte con meridiana claridad comparando su evangelio con el de Marcos, que es una de sus fuentes. En el caso de los Hechos lleva su habilidad a tal extremo que es prácticamente imposible distinguir lo que podría proceder de una fuente y lo que podría deberse a la redacción. A nivel de estilo, todo es lucano, tanto en la primera parte de los Hechos como en la

segunda. Nada hay en este libro que pueda considerarse literatura de traducción. La tesis sostenida en 1916 por C.C. Torrey, según la cual Act 1-15 sería la traducción de un documento arameo, apenas ha sido seguida, salvo, en parte, por J. de Zwaan, W. Knox, H. Sahlin y, recientemente, también por R.A. Martin. Pero no parece verosímil.

¿Cómo explicar entonces la singular variedad del estilo de Lucas y la presencia de semitismos, que aparecen en buen número en la primera parte de los Hechos y también a menudo en la segunda[23]? En primer lugar, es preciso subrayar el arte extremo de Lucas, que sabe adaptar su estilo a las diversas situaciones evocadas en su historia religiosa: «Se da el caso de hacer hablar a Pablo como el teólogo que se revela en sus cartas (pero nunca con ese numen y con esa fuerza de evocación que nos es conocida: esto es superior al talento de Lucas). Además, sabe adoptar el estilo que conviene a las diferentes situaciones de su relato. Conforma su lengua con las épocas que describe (así, el comienzo de los Hechos tienen un marcado color bíblico), con los lugares en que se sitúan los episodios (no se habla en Jerusalén como en Atenas), con los diferentes personajes de acuerdo con los principios que representan (así, en el concilio de Jerusalén, Pedro y Santiago)»[24]. El afán histórico de Lucas se refleja incluso en los estilos que emplea.

En segundo lugar, el sentimiento de estar escribiendo una historia religiosa y el sentido de unidad de esta historia, de Israel a Jesús y de Pedro a Pablo, le llevan a producir un texto de factura hierática e impregnada de arcaísmos bíblicos. Imita, pues, la lengua sagrada de los *Setenta* (de ahí sus «septantismos»), y recurre a giros hebreos o arameos que eran corrientes en las sinagogas de la diáspora y en las comunidades cristianas. No es, en fin, imposible que Lucas haya usado a veces una traducción griega de la Biblia diferente de los *Setenta*. Esta otra traducción podría tal vez reflejar algunas lecturas targúmicas o bien la antigua recensión no masorética del texto hebreo palestino (así J. de Waard, M. Wilcox, y J.A. Fitzmyer)[25]. No obstante, la mayoría de los críticos, y entre ellos J. Dupont[26], insisten en que Lucas utilizó exclusivamente los *Setenta*. Y, en efecto, esta última versión parece ser necesaria para la argumentación lucana de Pedro en Act 1,20*a*; 2,24-28 y 15,16-17, entre otros pasajes. A nivel

hebreo, el razonamiento de Pedro sobre el texto bíblico no tendría valor. Pero, ¿es preciso generalizar? De cualquier forma, de este hecho no puede extraerse ninguna conclusión radical sobre la historicidad de los discursos de los Hechos, como si Lucas no hubiera podido recoger y «recrear» enteramente algunos elementos de la tradición apostólica en los discursos que él compone, perfectamente vaciados en el molde de la homilética helenista.

CAPITULO SEGUNDO

LA HISTORIA LITERARIA DE LOS HECHOS

Hacia el año 180, San Ireneo (*Adversus Haereses* 3,1,1) atribuye explícitamente los Hechos a Lucas, *sectator Pauli.* Hacia el 150, San Justino, en su *Primera Apología* (39,49 y, sobre todo, 50,12) utiliza ya elementos sacados de los Hechos. Con anterioridad a esta fecha, no se encuentra, ni en Clemente de Roma ni en Policarpo, ninguna huella segura de la obra lucana, a pesar de algunas expresiones o tradiciones que son comunes a los Hechos y a los padres de aquel tiempo, por ejemplo Papías. Tal vez en aquella alta época el libro no sentaba aún autoridad, al menos en la totalidad de las Iglesias. ¿Es posible remontarse aún más en el tiempo y seguir la historia literaria de los Hechos? La crítica textual permite situar las diferentes formas del texto ya desde mediados del siglo II, si no antes. Y la crítica literaria permite avanzar hasta fechas aún más tempranas. La perspectiva que adoptamos aquí es diacrónica y se mantiene en un nivel puramente literario, sin pretender llegar de inmediato a conclusiones de tipo histórico: debe distinguirse entre la historia literaria y los problemas de historicidad.

I

LAS DIFERENTES FORMAS DEL TEXTO[1]

En el «texto corriente» o común admitido por la mayoría de los testigos, los Hechos presentan dos formas próximas entre sí:

George-Grelot, 31

el llamado texto sirio o antioqueno y el texto egipcio o alejandrino. Citemos sobre todo los unciales B S A C, los papiros P^{45}, P^{50}, P^{74} y los padres alejandrinos. Es muy diferente una tercera forma del texto, llamada «occidental»: está representada en particular por el Codex de Beza (D), los papiros P^{8}, P^{29}, P^{38}, P^{48}, las veterolatinas, los elementos marginales de la versión siríaca llamada harcleana, un fragmento siropalestino de Khirbet Mird, un comentario de Efrén en armenio y, sobre todo, el manuscrito copto *Ox* 14, sin hablar de los padres latinos (Ireneo latino, Tertuliano, Cipriano y Agustín). Esta lista, un poco heteróclita, apenas si oculta nuestro defectuoso conocimiento del texto «occidental» de los Hechos, si es que tal texto ha existido alguna vez en estado puro. En relación con las formas precedentes, este tipo de texto presenta algunos rasgos originales: en general es más largo (cerca de 400 adiciones); se han mejorado las conexiones entre los diversos episodios y se han atenuado las dificultades. La lengua, a veces vulgar, puede encubrir algunos arameísmos (C.C. Torrey, M. Black y M. Wilcox); las citas bíblicas parecen menos cercanas a los *Setenta* (L. Cerfaux); Pedro y Pablo son objeto de una profunda veneración (J. Creham; C.M. Martini); y, sobre todo, se reconoce en el texto, con Ph. Menoud, W. Thiele, R.P. Hanson y E.J. Epp[2], una tendencia continua a aplastar al pueblo judío. Este tipo de texto, difundido tanto en Oriente como en Occidente, parece tener una gran antigüedad y remontarse al menos a mediados del siglo II. ¿No nos hallaríamos, pues, ante el texto original?

En 1894, F. Blass veía en el texto «occidental» el primer bosquejo de la redacción lucana, que habría sido seguido de una segunda edición mejorada, la de la recensión «oriental». A.C. Clark, en 1933, consideraba también a esta última recensión como una revisión abreviada del texto occidental. J.H. Ropes, en 1926, optaba, al contrario, por el carácter primitivo del texto oriental. Se desencadenó una viva polémica. En la actualidad, las posiciones son más ponderadas. Algunos siguen concediendo la primacía al texto corriente (F. Kenyon, F.F. Bruce, E. Haenchen). Otros en cambio no descartan la originalidad del texto occidental y en esta circunstancia tienden al método ecléctico, porque ningún tipo de texto «tiene el monopolio del error o de la verdad» (G.D. Kilpatrick, C.S.C. Williams y J. Dupont). En general, los auto-

res, por ejemplo A.F. Klijn, reconocen el carácter tardío del texto occidental de los Hechos, debido a su afán de armonización (compárese Act 9,22 y 26) o de explicación (16,35), su esfuerzo por evitar los desacuerdos de la redacción, sin hablar de las adiciones litúrgicas (8,37) y de las tendencias teológicas mencionadas antes. ¿Puede tal vez considerarse como primitiva la lección variante de Act 15,20.29 cuando nos da una interpretación del decreto de Jerusalén que tuvo en sus orígenes un carácter ciertamente ritual? No obstante, los críticos acceden a tomar en consideración las lecciones de este texto, pasaje por pasaje. Pero, al final, el botín es escaso: señalemos sobre todo las indicaciones geográficas de Act 12,10 y 20,15 y las cronológicas de Act 19,9 y 27,5 y tal vez también de Act 28,16.

Aunque en general el texto occidental parece secundario desde la perspectiva literaria, hay que guardarse de identificar con excesiva rapidez el texto alejandrino con el original. En el estado actual de nuestras investigaciones, deben evitarse también las reconstrucciones modernas que mezclan los dos tipos de texto. Cada texto debe ser considerado en sí mismo, sin eclecticismos. En el plano histórico, nada impide que se acepte un elemento del texto occidental, incluso aunque pueda demostrarse que tiene un carácter literario secundario. En el plano literario, la investigación sigue abierta. Existen varias pistas: o bien hacer depender el texto occidental del texto corriente, con apoyo en algunas tradiciones orales, o bien recurrir a una tradición anterior y común, o bien, en fin, subrayar que el texto de los Hechos pudo mantenerse durante mucho tiempo fluido en los ambientes lucanos, antes de la fijación «canónica» final. Y esto equivale a confesar el interés que presenta este tipo de texto, es decir, un texto todavía no fijado, capaz de recibir, con una cierta libertad, la aportación de una tradición oral todavía viva. Equivale también a decir que el trabajo exegético actual no consiste tanto en reconstruir el original perdido de los Hechos, cuanto más bien en situar el ambiente de origen y el contexto concreto de cada uno de los tipos de texto. En este sentido, el texto occidental sigue intrigando, pues se halla, al parecer, sumergido en un ambiente afectado por la polémica judía o judaizante. Como vemos, el historiador del texto, el historiador de la teología y de la liturgia tienen aquí un amplio campo que explorar. Y lo mismo cabe

decir del exegeta, que no puede exponer el sentido de un texto sin evocar los vaivenes de su comprensión en el curso del tiempo.

II

LA FECHA DEL LIBRO

Las diversas opiniones

Los críticos actuales suelen datar los Hechos entre el 75 y el 90, con una cierta inclinación hacia una fecha posterior al 80. Siguiendo a Harnack y a A.C. Clark, algunos proponen incluso una fecha anterior a la ruina del Templo (F.F. Bruce, E.M. Blaiklock, E.R. Goodenough y P. Parker). Otros por el contrario, la retrasan hasta el siglo II (G. Klein, J.C. O'Neill, J. Knox y M.S. Enslin). Pero la mayoría de los críticos juzga exageradas estas fechas. La pregunta sigue, pues, abierta pero sin suscitar gran interés. Hoy se comprende mejor que el posible anonimato de los Hechos o la adopción de una fecha tardía no entraña ninguna consecuencia que afecte a la inspiración y a la historicidad: una historia escrita bajo la impresión directa de los acontecimientos no es muchas veces la mejor.

Hace ya varios decenios que no se añade a este sumario sobre la fecha ningún elemento que aporte datos auténticamente nuevos. Los argumentos presentados siguen siendo frágiles. Se apoyan, por ejemplo, en el silencio del autor, que no menciona la muerte de Pablo ni la destrucción del templo, el año 70. O bien, intentan dar una valoración cifrada de la distancia teológica entre los dos grupos de escritos: el corpus lucano y las cartas de Pablo, lo cual, indudablemente, tiene un elevado índice de subjetividad. Además, la obra del historiador Flavio Josefo, escrita hacia el año 93, y sin relación alguna con los Hechos, no permite datar a estos últimos, contra lo que se creyó por algún tiempo. Tampoco puede utilizarse en este sentido el prólogo de Lc 1,3 a no ser que se quiera traducir: «después de haberlo seguido todo muy de cerca durante mucho tiempo», pensando en una participación activa de Lucas junto a Pablo. Pero parece mucho más preferible la traducción «después de haberme informado cuidadosa-

mente de todo», porque no se participa «cuidadosamente» (ἀκριβῶς) en acontecimientos. La diversidad de las opiniones sobre la fecha proceden, sobre todo, de los cuatro elementos siguientes, que son objeto de diferentes apreciaciones:

1) *La intención del autor.* Según Harnack, el final precipitado de los Hechos impondría una fecha anterior a la muerte de Pablo y a la ruina del templo. Ya Eusebio de Cesarea había sacado esta misma conclusión. Pero en cambio, ya antes, en el siglo II, Ireneo situaba la composición de Marcos y Lucas — y por tanto la de los Hechos — después del martirio de los apóstoles. Lo mismo se afirma en el prólogo antimarcionita y en el canon de Muratori. Además, Act 20,29.38 parece aludir a la muerte de Pablo. Y, por último, el final de los Hechos se acomoda perfectamente al propósito del autor: el anuncio del Evangelio ha llegado «hasta los confines de la tierra» es decir, hasta Roma (así en PsSal 8,16). Al desconocer el propósito y el género literario de la obra, parece que la deducción de Harnack es errónea.

2) *Lucas y el autor de los dos libros a Teófilo.* El autor de los Hechos es el mismo que el del evangelio. Las dos obras están dedicadas a Teófilo. En el prólogo de los Hechos se alude al primer libro. La lengua y el estilo son casi idénticos. Son también parecidos la personalidad literaria y los temas: gozo, desprendimiento, oración, apertura a las naciones, etc. Dado que hay identidad de autor, la fecha de Lucas, situada generalmente después del 70 en razón de Lc 19,43 y 21,20-24, afecta directamente a la de los Hechos[3]. Algunos pocos críticos (A.C. Clark y A.W. Argyle) niegan esta identidad de autor, debido a algunas diferencias de vocabulario y de estilo entre el evangelio y los Hechos. Pero la tesis no parece verosímil. Podría, en cambio, admitirse una cierta distancia entre las dos obras, retrasando sensiblemente la fecha de los Hechos respecto de la del evangelio de Lucas.

3) *Pablo, Lucas y el autor de los Hechos.* La fecha que debe atribuirse a los Hechos depende también de la identidad del autor. ¿Se trata de Lucas, el compañero de Pablo? En este caso, parecería difícil retrasar demasiado esta fecha. ¿O tal vez

la obra es anónima, como en el caso del *Discurso a Diogneto* y de otros escritos de la época? Sobre este punto existen dos tesis: 1) Algunos autores (J. Dupont, J. Jeremias, F.F. Bruce) identifican al autor con Lucas en virtud del siguiente razonamiento: las secciones «nosotros», es decir, los pasajes en los que el autor habla en la primera persona del plural (Act 16,10-17; 20,5-21,8 y 27,1-28,16; además, 11,28 en la tradición occidental) proceden de alguien que tomó parte en los viajes paulinos. Ahora bien, la lengua de estos pasajes es idéntica a la del resto de la obra, como han demostrado Harnack y J.C. Hawkins. En su conjunto el texto es la obra de un compañero de Pablo y, en esta perspectiva, el mejor situado es Lucas (Col 4,14; Flm 24). 2) Según otros (J. Wellhausen, A. Loisy, M. Goguel, W.G. Kümmel, H. Conzelmann, Ph. Vielhauser), hay un hecho que se impone con meridiana evidencia: que hay una diferencia radical entre la presentación que hacen de Pablo los Hechos y la que ofrecen las cartas paulinas auténticas. Volveremos sobre este punto, evitando los juicios extremistas. Por lo demás, la veneración de que son objeto los apóstoles y la teología elaborada de los Hechos reflejan una situación eclesial próxima al final del s. I. Por lo que respecta a las secciones «nosotros», sobre las que se apoyan los partidarios de la autenticidad lucana, tal vez se trata tan sólo de un simple artificio literario del redactor anónimo, para dar mayor fuerza a su relato (así M. Dibelius).

Proposición

Al tomar posición, tendremos en cuenta los siguientes elementos: 1) Es innegable la existencia de un desfase sensible entre Pablo y el autor de los Hechos, incluso teniendo en cuenta y respetando las perspectivas propias de cada uno de ellos. También aquí, parece difícil admitir una fecha próxima al año 70. 2) Pero no puede rebasarse la fecha de fin del siglo, ya que el autor no conoce el corpus de las cartas paulinas. 3) La atmósfera general pacífica del libro permite situarlo antes de la gran persecución de Domiciano, el año 95. 4) En el marco de la teología de los Hechos, que insiste con energía en el tema de la unidad y de la continuidad histórica de la salvación (cf. supra), las secciones

«nosotros» desempeñan un importante papel. A nivel de los destinatarios de los Hechos, significan la vinculación concreta entre la comunidad receptora y el testimonio de Pablo, y, por medio de él, de la predicación apostólica. Que este vínculo de unidad esté asegurado por Lucas, como sostenía la tradición antigua, o por algún discípulo perteneciente al medio lucano, es, en el fondo, cuestión de menor importancia. Resultaría, con todo, extraña una distancia excesiva entre los destinatarios del libro y los testigos de la actividad paulina. En resumen, parece aconsejable situar la fecha de composición entre el 80 y el 95. Si se insiste en sostener que Lucas es el autor directo del texto actual —hipótesis que sigue siendo hoy día perfectamente válida— habría que elegir una fecha situada muy poco después del año 70. En la hipótesis de un desarrollo de la redacción en los medios lucanos, la redacción definitiva del libro podría retrasarse un poco más hacia el fin del siglo. Se desconoce el lugar de redacción de la obra. ¿Fue Antioquía, Asia Menor, Grecia o Roma (a causa de Act 28,30)? No puede responderse a esta pregunta.

III

FUENTES Y TRADICIONES[4]

Es preciso registrar el hecho de que hoy día se observa un cierto abandono de una exégesis de tipo puramente diacrónico. Hoy ya apenas se acepta una crítica de las fuentes que practica hasta el infinito los desmenuzamientos de un texto, con la ingenua esperanza de poder resolver así los problemas de la historicidad. Como ya hemos dicho, es preciso leer el texto tal como es. No obstante, esta reacción, de suyo legítima, no debería ir acompañada de un cierto menosprecio de la tarea histórico-literaria, encaminada a poner al descubierto la génesis literaria de un escrito. Un texto es siempre la transformación de numerosas transformaciones anteriores. Nosotros distinguimos entre la génesis interna del libro (su formación) y las aportaciones exteriores (fuentes y tradiciones integradas por el autor en su redacción).

La formación del libro

Se observan a veces desacuerdos en la trama de los Hechos. Algunas piezas vienen a interrumpir un relato continuado, como en el caso del martirio de Esteban (Act 6,8-15 y 7,55-60), cortado por el discurso. Estos enclaves son bastante numerosos en el libro: la evangelización de Samaría, en Act 8,1*a* y 9,1s, intercalada en los datos sobre el perseguidor Saulo; la persecución y la muerte de Herodes, entre Act 11,27-30 y 12,24-25; la liberación milagrosa de Pablo, 16,25-34; el motín de Éfeso, entre Act 19,20 y 20,2; la resurrección de Eutiques (20,7-12), que interrumpe la narración de la asamblea de Tróade. Citemos la curación de un enfermo en Listra (14,8-18), destacando la doble mención de Derbe en 14,6 y 20*b*. Aparte estos enclaves, parece que el autor (o un redactor posterior) ha reelaborado y completado el texto para reforzar los vínculos y la unidad del conjunto. El caso de enmiendas o correcciones en los tres sumarios (Act 2,43.44-45; 4,33 y 5,12*b*.14) es particularmente llamativo [5]. Así, por ejemplo, es de todo punto evidente la vinculación de Act 4,32 y 4,34, que parece rechazar 4,33 como una glosa que prepara directamente el tema del tercer sumario sobre el poder taumatúrgico de los apóstoles. Otros ejemplos de estas probables adiciones: Act 16, 32-33, según M. Dibelius; o también, según E. Haenchen, a Act 18,19*a* le seguiría inmediatamente, en el texto original, el versículo 21*c*: Pablo se separa de sus compañeros para ir a Éfeso por mar, y no para ir a la sinagoga, como haría creer la adición de 19*b*-21*b*. En resumen, el texto de los Act no parece proceder de una sola mano. Hay retoques. Pero, ¿quién los hizo?

Todo es lucano en los Hechos, incluidas las glosas. Habría que aceptar, pues, el juicio de P. Benoit: «(Lucas) ha procedido por etapas, al igual que en su evangelio; ha compuesto diversas piezas, que luego ha combinado mediante inserciones y suturas...» O, en otro lugar: «Las piezas que Lucas enhebra no son tanto documentos recogidos tal cual estaban, cuanto redacciones de su propia mano, compuestas primero por separado, en el curso de su investigación, que luego junta y entremezcla, con la ayuda de cortes y de suturas, para formar un conjunto.» [6]. Se comprueba una vez más que Lucas es el hombre de la unidad y de la armo-

nización, incluso en su manera de yuxtaponer los materiales y de unirlos entre sí.

Con todo, no se debería eliminar con excesiva rapidez una segunda hipótesis, de perfiles más amplios y sin duda también más difuminados: según ella, la obra de Lucas habría sufrido algunas transformaciones dentro de los mismos medios lucanos. Es muy difícil imaginar, por ejemplo, que él mismo haya podido cortar la continuación de los versos 4,32 y 4,34 en el segundo sumario. Por lo demás, el texto, releído y adaptado en ambientes lucanos, pudo tal vez mantenerse un tanto fluido, tal como testificaría el texto occidental, antes de llegar a la (o a las) redacción(es) final(es) que nosotros conocemos.

Las fuentes

¿Ha utilizado fuentes el autor de los Hechos? ¿Ha integrado en su texto, con algunos retoques, documentos enteros, orales o escritos? ¿No sólo datos o tradiciones dispersas, más o menos informes, sino conjuntos ya constituidos, con un cierto grado de fijación literaria, al modo del evangelio de Marcos, precisamente utilizado por Lucas? En el momento actual, cualquier respuesta a esta pregunta debe hacerse con suma reserva, debido a la imposibilidad de probar la existencia de las fuentes en cuestión. En los Hechos todo es perfectamente lucano. Los criterios estilísticos no permiten distinguir fuentes. Existe, sin duda, una cierta diferencia de tono entre la primera parte del libro, de perfil más semita, y la segunda, que es mucho más griega. Pero Lucas posee una asombrosa capacidad para variar su estilo y adoptar formas literarias «arqueologizantes», acomodadas a la naturaleza del relato. Hoy día no se acepta ya la tesis de A. Loisy, según la cual la primitiva obra de Lucas habría sido totalmente deformada por el redactor de los Hechos, ni tampoco la de Harnack, que recurre a varias fuentes distintas para la primera parte de los Hechos: una fuente antioquena y una doble fuente de origen palestino. Tampoco parecen haber tenido gran eco los ensayos, más recientes, de L. Cerfaux (1936-1939) y de E. Trocmé para esta misma primera parte. A decir verdad, el trabajo es difícil y acaso la reacción actual contra la crítica de las fuentes sea también, por su parte, exagerada.

Será, indudablemente, siempre imposible delimitar las fuentes escritas mediante un hábil desmenuzamiento del texto. Pero, ¿no se podrían detectar al menos los canales de la documentación? En contra de lo que opina E. Haenchen, no puede rechazarse a priori esta hipótesis, bajo el pretexto de que tales reagrupamientos de documentos serían impensables en el contexto eclesial de una próxima espera de la parusía. Porque este sentimiento de la proximidad del fin podría muy bien despertar también el recuerdo de los momentos ejemplares o fundadores de la comunidad, para asegurar la perseverancia en la hora decisiva. La espera del fin aviva el recuerdo de los comienzos. Sólo hay dos hipótesis que merezcan una exposición.

Una fuente antioquena

Siguiendo a Harnack y J. Jeremias, R. Bultmann admitía, en 1959, la existencia de una fuente antioquena que abarcaba Act 6,1-8,4; 11,19-30 y 12,25, seguido tal vez del relato del viaje. P. Benoit añadiría Act 15,3-33 después de 11,30. En este caso, el viaje a Jerusalén mencionado en este último versículo sería idéntico al que se discute en 15,3s, con lo que se eliminaría una dificultad ya célebre en la cronología de los Hechos[7]. De todas formas, la hipótesis no se apoya en razones evidentes: en el tesoro documental de Antioquía, muy probablemente explotado por Lucas, nada hay que permita postular la existencia de canales de documentos escritos y ya orgánicamente constituidos. Es, sin embargo, posible que la secuencia formada por Act 6,1-8,4; 8,5-40 y 11,19-30 refleje, en su continuidad, una tradición oral surgida en Antioquía.

El diario de viaje y las secciones «nosotros»

Esta segunda hipótesis merece una mayor atención. Es bastante compleja y siempre ha suscitado discusiones. Distingamos las cuestiones siguientes:

1) Antes de redactarse los Hechos, ¿existía un itinerario o una lista detallada de las etapas de los viajes de Pablo? Según

M. Dibelius este relato de viaje comprendería esencialmente Act 13,4-14,28 y 15,36-21,16. O bien, según E. Trocmé, Pablo habría utilizado un «diario», una especie de vademécum para recordar los acontecimientos, llevado al día por sus compañeros de viaje. Estas hipótesis son interesantes, pero resulta difícil aportar las pruebas pertinentes. Digamos una vez más que en los Hechos todo es lucano, incluido el interés del autor por los relatos de viajes, cf. Lc 9,51-19-28. Al mismo tiempo, existe una diferencia considerable entre los relatos de viajes en los Hechos y las indicaciones esquemáticas y a veces contradictorias de estos relatos en el evangelio. Apenas resulta posible imaginar qué hubiera podido hacer el autor de los Hechos sin una documentación muy copiosa o sin sus propias notas de viaje.

2) Las secciones «nosotros» que se leen en el diario de viaje (Act 16,10-17; 20,5-21,18 y 27,1-28,16), ¿no implican por sí mismas la existencia de una fuente, tal como lo pensaba ya E. Zeller en 1854 y en época reciente también W.G. Kümmel? [8]. Así lo permitirían suponer fácilmente las introducciones y los finales, a menudo abruptos, de los pasajes en cuestión y, sobre todo, su extraña dispersión en el libro. En esta cuestión deben distinguirse dos puntos: A nivel sincrónico, debe subrayarse la función de este «nosotros» tal como hemos dicho en páginas anteriores: marca la continuidad viva entre el autor y los destinatarios, de una parte, y la actividad paulina de la otra. No obstante, a nivel diacrónico, pueden considerarse estas secciones como el indicio de una documentación anterior. Debe concederse, con todo, que es tarea muy difícil separar estas secciones particulares del conjunto del itinerario en que se insertan. En consecuencia, se ha recurrido a la hipótesis del diario de viaje, pero la dificultad sigue en pie. Dejaremos, pues, prudentemente, abierto este problema.

Las tradiciones

Incluso en el caso de que deba rechazarse la hipótesis de unas fuentes anteriores, no por eso quedaría en entredicho la documentación del autor. Como se dice en Lc 1,3, Lucas se informó cuidadosamente, bien en las Iglesias que él mismo visitó, bien a través de cristianos que estaban de paso. Ya en la época de

Pablo existía un intenso intercambio entre las Iglesias. El autor de los Hechos subraya justamente los lazos y las comunicaciones entre comunidades (Act 14,27; 15,3-4). Pero, ¿es posible encontrar en el texto actual indicios de esta formación subyacente? La crítica recurre al criterio de desemejanza: destaca con el mayor cuidado los desacuerdos de la redacción, los elementos literarios que se apartan del estilo habitual de Lucas, los datos curiosos, inútiles o los que apenas pueden integrarse en el marco general del pensamiento lucano. De hecho, cada perícopa plantea un problema peculiar, sobre todo los relatos de aire arcaico que se leen en la primera parte del libro. También resulta a veces posible calibrar en los relatos de viajes la naturaleza de la documentación, destacando eventualmente los defectos de la expresión o las lagunas de la información. Por ejemplo, Lucas tiende de ordinario a presentar a sus personajes al comienzo de los relatos. Ahora bien, en Act 17,5 Jasón aparece en la historia de una manera cuando menos inesperada: aparentemente, aquí Lucas no ha dominado su documentación de base. O bien, señala ciudades o etapas de los viajes que no tienen utilidad ninguna en la trama narrativa (cf. Act 14,25; 17,1; 20,13-15). No llena los espacios vacíos con relatos de su invención. Cuando no tiene nada que decir, pasa a otra cosa. A veces cabe preguntarse si no ha preferido guardar silencio, por ejemplo en el asunto de Antioquía (Gál 2,1-14) o a propósito de la crisis corintia, para no debilitar el nervio de su argumentación fundamental, basado en la unidad de la Iglesia. Cabe también preguntarse si ha sabido seleccionar con suficiente acierto su documentación, cuando recoge tradiciones populares de desigual valor (cf. Act 1,18; 16,25-34; 19,14-16; 20,7-12). Al parecer, Lucas no ha comprendido bien el significado de la colecta de Pablo en favor de los santos de Jerusalén: en Act 24,17 se trata tan sólo de limosnas para el pueblo de Israel. Con todo, la enorme variedad literaria de los relatos lucanos apenas puede explicarse si no se admite el hormigueo de las más diversas tradiciones, recopiladas por Lucas con mayor o menor acierto y acaso con alguna precipitación. Decir que Lucas se apoya en tradiciones no implica, en efecto, ningún juicio de valor sobre la historicidad de las tradiciones en cuestión.

CAPITULO TERCERO

EL VALOR HISTÓRICO DE LOS HECHOS

I

LUCAS Y SU CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Lucas ha escrito una historia religiosa a partir de diversas tradiciones que ha recogido en las comunidades y que integra en un conjunto en función de las necesidades de los destinatarios. En los Hechos, su estilo domina todo el texto; pero, en cada instante, se comprueba la influencia del acontecimiento narrado por la tradición oral sobre la factura de este texto. De un lado, los Hechos constituyen un documento histórico capital sobre el estado del pensamiento cristiano a fines del siglo I y, del otro, el autor deja resonar siempre en su texto el eco de los acontecimientos pasados. Guiado por el propósito de certificar la unidad radical que existe entre las Iglesias de su tiempo y la comunidad de los orígenes, Lucas tenía que juzgar y seleccionar, acondicionar y valorizar los elementos recibidos de la tradición. Pero no podía, impulsado por una tendencia conceptual de tipo más bien «tradicionalista», inventar pura y lisamente estas tradiciones, so pena de arruinar su tesis a sus propios ojos y a los ojos de los contemporáneos o de las autoridades eclesiales, que conocían, al menos de oídas, los sucesos de antaño.

Como en su evangelio respecto de Marcos, Lucas manifiesta una gran fidelidad a la vez que una asombrosa libertad en la presentación de los hechos. Los relatos y los discursos-miniatura de los Hechos no pueden ser considerados como fotografías de

los acontecimientos o como calcos de predicaciones reales. Por consiguiente, a la hora de leer o de explicar el libro, nunca podemos situarnos a nivel del acontecimiento referido para argumentar desde él sobre el texto. Poniendo un ejemplo, en una de las tradiciones populares sobre Judas recuperadas por Lucas (Act 1,18) no puede explicarse la muerte del traidor «caído de cabeza», haciéndole subir previamente al techo de la «morada» de que habla 1,20 siguiendo a Sal 69,26 (*¡sic* Haenchen!). Cada vez que el comentarista abandona el texto para reconstruir el acontecimiento a su manera, crea de hecho un nuevo texto y otra historia. Del mismo modo, cada vez que un comentador rechaza la historicidad de un relato en función de una concepción historicista de la historia, está abandonando el buen camino. Haenchen elimina Act 1,19 de su representación del sedicente hecho. Razón: ¡porque Pedro no podía pronunciar estas palabras «en su lengua»! Suprime, a continuación, 1,18, que habla de Judas, porque los apóstoles estaban al corriente de este hecho. De donde se sigue que la argumentación de Act 1,20 no puede ser «auténtica» y, por ende, debe borrarse 1,16, etc. Paso a paso, se derrumba toda la perícopa sobre Matías. Pero estas negaciones, frecuentes entre los comentadores que se califican de «antihistoricistas», no hacen en el fondo otra cosa que mantener en el lector la ilusión historicista. Se quita un elemento del relato y todo se derrumba. Con esto, lo único que se demuestra es que los relatos de Lucas están maravillosamente engarzados.

Así, pues, en la primera parte del libro, y en los discursos sobre todo, el comentarista no tiene otra opción que situarse al nivel del texto si quiere llegar a comprenderlo. Pero esto no es óbice para que a veces destaque los indicios de historicidad que demuestran que en el texto resuena el eco más o menos diferenciado de un suceso del pasado. En el estado actual de la documentación el exegeta no puede remontarse al «acontecimiento» para describirlo con nuevas y frescas pinceladas. Lo único que puede hacer es verificar la fuerza del impacto de estos o aquellos recuerdos en las tradiciones recogidas por Lucas.

II
EL CICLO DE PEDRO Y LA HISTORIA

No es posible en estas páginas calibrar el valor histórico de cada uno de los episodios de la primera parte de los Hechos. Debe analizarse atentamente cada caso concreto, incluyendo en la cuenta los elementos «puramente redaccionales» que pueden tener por sí mismos, y a su propio nivel, un interés histórico real. El historiador debe proceder por convergencia de indicios, usando juiciosamente los criterios de testificación múltiple, de coherencia y de disparidad. Bastará aquí con algunas breves observaciones.

La historicidad de los discursos

Los discursos de los Hechos no son resúmenes o compendios abreviados de discursos más amplios, sino pequeñas unidades, bien elaboradas y enteramente acabadas, incluso cuando se interrumpen a veces en su punto culminante, siguiendo la técnica literaria de Lucas (Act 7,53; 10,43; 26,23). Hay que mostrarse, sin duda, precavidos antes de atribuir a la tradición primitiva las fórmulas lucanas y, a fortiori, el esquema general de los discursos. U. Wilckens ha reaccionado con sumo acierto, en este punto, contra M. Dibelius y C.H. Dodd[1]. Con todo, no puede rechazarse la existencia de motivos literarios tradicionales, comparables a veces a los elementos prepaulinos de 1Cor 15,3-5. Lucas utiliza antiguas fórmulas cristológicas que ciertamente ya no estaban en curso en su tiempo. Según J. Dupont, en los discursos de Pedro puede verse aún un reflejo de la predicación apostólica. Se comprueba también en Lucas una cierta preocupación por recoger ciertos elementos clave del pensamiento paulino, a pesar de que los puntos en cuestión no entraban en absoluto en su perspectiva teológica: así en lo que respecta a la justificación y a la muerte salvífica de Jesús en Act 13,38-39 y 20,28, es decir, dos temas que, por lo demás, aparecen velados en la exposición lucana. Igualmente, el discurso de Esteban (Act 7), siempre de estilo

muy lucano, arrastra elementos extraños contra la ley y los sacrificios del templo, que se oponen al pensamiento habitual de Lucas[2]. El respeto de Lucas frente a estas fuentes puede ser superior a las ideas que le son particularmente queridas.

Los relatos

Los relatos del ciclo de Pedro tienen un sello especial, que los distingue netamente de la narración de los viajes paulinos. Los géneros literarios son muy diferentes. A partir de Act 15,36, sobre todo, Lucas presenta relatos de viajes de notaciones curiosas y a veces inútiles (lo que es un indicio de historicidad); la narración ofrece un conjunto bastante coherente. En la primera parte del libro, por el contrario, se encuentra una especie de mosaico de relatos y de discursos y hasta una serie de elementos diversos, con un lenguaje a menudo peculiar, sin gran vinculación entre sí. Al menos para una parte de estos relatos se tiene la impresión de representaciones arquetípicas, por medio de los cuales Lucas intenta no tanto relatar la historia sino más bien manifestar, a partir de elementos significativos bien elegidos, las fuentes de la salvación en el pensamiento y en la práctica ejemplar de la comunidad de los orígenes. Por consiguiente, desde una perspectiva histórica no pueden situarse al mismo nivel las dos partes de los Hechos. En la segunda, organizada en una sucesión coherente, Lucas relata a las comunidades heleno-cristianas el inicio de su propia historia, siguiendo las huellas de Pablo. En la primera, por el contrario, Lucas recuerda en cierto sentido la «protohistoria» de la comunidad lucana, en una serie de cuadros vivos y ejemplares. Se trata, de un lado, de reflexiones teológicas expresadas en un lenguaje plástico o gráfico y proyectadas *in illo tempore*, en los tiempos de los orígenes. Citemos, a título de ejemplo, el relato de pentecostés sobre el nacimiento de la Iglesia[3]; los «sumarios» sobre la vida ejemplar de la comunidad; la historia del primer pecado y la exclusión mortal de Ananías y Safira; el origen de los ministerios según Lucas (Act 6,1-7) y el origen de la misión (Antioquía y Cornelio). Estos diversos relatos, a menudo próximos a tradiciones judías y judeocristianas, conservan un interés inmenso en los planos teológico

e histórico, a condición de valorar con acierto el lenguaje que les es propio.

La cronología

Hay que precaverse de la tentación de acentuar demasiado la cronología que se encuentra en la superficie de los Hechos. Lucas reasume el pensamiento de Mc 7,27 y de Pablo en Rom 1,16 y 2,9: el evangelio se anuncia a los judíos primero y a los gentiles después; distribuye, por ende, los acontecimientos en una sucesión aparente, aun cuando la misión de Israel sigue siendo una preocupación máxima de Pablo mucho después de su partida para la misión a los gentiles. Según Gál 2,9 y 1 Cor 9,19-23, la actividad del apóstol estuvo siempre repartida en las dos misiones. Por lo demás, cuando Lucas acomete una materia, gusta de llevarla hasta su final y de formar conjuntos ordenados (cf. la historia de Juan Bautista en Lc 3,1-20). Esto mismo ha hecho en los Hechos respecto del ciclo de Pedro. Para él, la entrada de Cornelio en la Iglesia (Act 10,1-11,18) se sitúa casi al final de este ciclo petrino, como el gesto simbólico que recuerda la fundación de la Iglesia de Antioquía y prepara la acción de Pablo. Pero, en el plano histórico, el episodio de Cornelio pudo ocurrir mucho más tarde. O, también, si Lucas, en Act 12,17 habla muy probablemente de la muerte de Pedro, de esta exposición no cabe deducir que los acontecimientos situados a continuación de este versículo ocurrieran obligatoriamente, y en su orden real, después de la muerte del apóstol (véase, por lo demás, Act 15,3s). Deben evitarse, pues, las consideraciones aventuradas que se apoyan tan sólo en el orden de las secuencias narrativas. El célebre problema de los tres viajes de Pablo a Jerusalén, continuo objeto de discusiones entre los exegetas, constituye un buen ejemplo, del que se hablará más adelante.

III

PABLO Y LOS HECHOS

Existe una diferencia real entre la figura de Pablo presentada por los Hechos y la que nos ofrecen las cartas del apóstol. En este punto, los Hechos carecerían de valor histórico: tal es la conclusión de varios autores, entre ellos Ph. Vielhauer[4] y E. Haenchen, que utilizan básicamente esta diferencia como palanca de apoyo para negar que los Hechos hayan sido escritos por un compañero de Pablo. Llegado el caso, los argumentos se endurecen hasta límites extremos, en el marco de un paulinismo estrecho, que subraya la «grave deficiencia» de Lucas (así, G. Bornkamm). Se llega incluso a no querer tomar en consideración la coloración, a veces subjetiva, de la presentación de los acontecimientos en las cartas de Pablo o bien se niega ya de entrada la idea de cualquier tipo de evolución en el pensamiento paulino. Además, al presentar en series los elementos de Pablo o de Lucas, para reagruparlos y extraer la perspectiva particular atribuida a cada uno de ellos, el teólogo bíblico corre el riesgo de enfrentar artificialmente los hombres o las líneas de pensamiento, en nombre de una lógica un tanto arbitraria o de una teología demasiado estrictamente cuadriculada. Con todo, sigue teniendo su importancia un estudio comparado de los Hechos y de las cartas de Pablo, porque revela, a modo de un dibujo trazado en huecograbado, las articulaciones del pensamiento de Lucas. De un lado, los Hechos conservan un valor incomparable para ilustrar el medio geográfico y étnico en que se desenvolvieron las misiones de Pablo. De otro, la diferencia entre los Hechos y Pablo sirve en cierto modo para medir la evolución del pensamiento en un lapso de tiempo que, en definitiva, fue bastante corto, al proporcionarnos, en virtud de esta misma evolución, una cierta idea del pluralismo eclesial. Algunas de las divergencias se refieren a la presentación de los hechos o de las personas; otras afectan al pensamiento teológico. He aquí las principales:

1) Con la mayoría de los exegetas, parece razonable identificar la segunda estancia de Pablo en Jerusalén de Gál 2,1-10

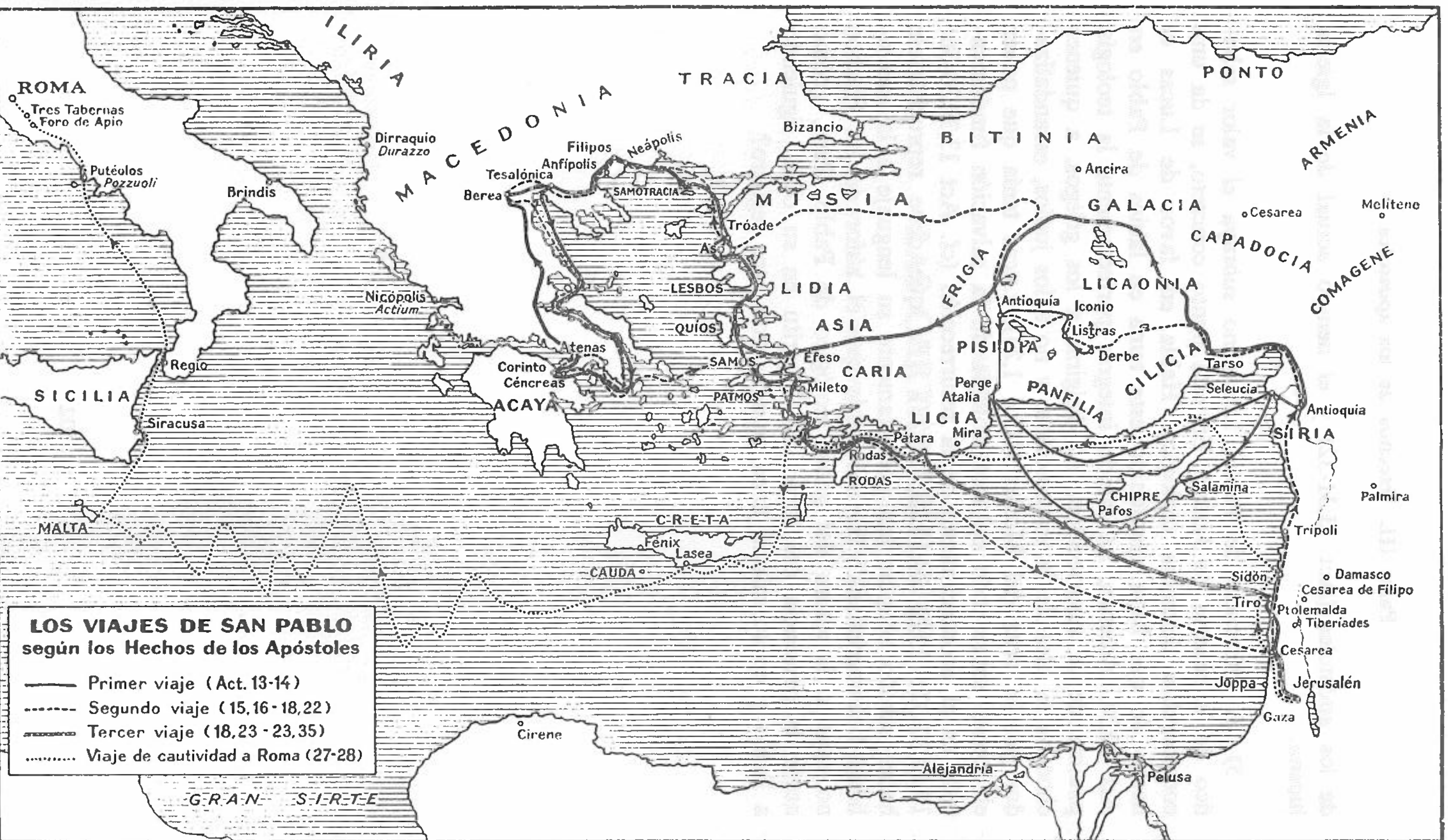
(cf. 1,18) con la que narran los Hechos, 15,4-29, a pesar de una sensible diferencia de puntos de vista. Pero entonces, Act 9,26-30; 11,30 y 12-35; 15,4 se refieren a la tercera estancia de Pablo en Jerusalén, y no a la segunda. Pero, ¿hasta qué punto es posible apoyarse en la cronología de la primera parte de los Hechos? El problema no tiene una respuesta definitiva [5]. El relato de Act 15 no hace más que acumular, en cierto sentido, las dificultades. ¿Dónde situar el conflicto de Antioquía de que habla Gál 2,11-14 y acaso Act 15,1-3? ¿Antes o después de la asamblea de Jerusalén? Además, ¿no es preciso distinguir entre el acuerdo alcanzado en Jerusalén y las decisiones rituales consignadas en la carta de Act 15,29-30? En el pasaje de 1Cor 10 sobre los idólatras, Pablo ignora estas decisiones que afectan, entre otras cosas, a la carne de los sacrificios paganos. Al parecer, y a tenor de Act 21,25, es Santiago quien le informa sobre este extremo, con ocasión de la última estancia en Jerusalén [6]. Parece, pues, más prudente apoyarse en primer término en la presentación de los hechos según Pablo, y no en el cuadro sintético de Lucas, en el que se han recopilado elementos de fechas diversas y de ambientes diferentes.

2) Según los Hechos, Pablo fue un gran orador y taumaturgo. Pero en 2Cor 10,10 y 12,12 Pablo se muestra más modesto. Pero, ¿cómo expresar mejor el afecto de Lucas hacia aquel de quien quiere ser intérprete? Sabe tomar hábilmente expresiones queridas de Pablo (así por ejemplo el título de Hijo de Dios en Act 9,20), incluso en el discurso de Atenas (Act 17, 23-27 y Rom 1,19-20) [7].

3) En los Hechos, Pablo aparece estrechamente unido a Pedro y a Santiago [8]. Pero, a pesar de Gál 2,9, Pablo parece más circunspecto. Con todo, no debe olvidarse aquí la tesis fundamental de Lucas sobre la unidad: en sus escritos, se eliminan o se atenúan las dificultades entre los primeros dirigentes de la Iglesia, para consolidar la unidad de las comunidades herederas de Pablo, dentro de la línea de los antiguos fundadores. Se juega a fondo el tema unitario, hasta el punto de casi rejudaizar la figura de Pablo. Esto, sin embargo, no impide a Lucas recordar la libertad de los paganos convertidos frente a la ley (Act 15,10)

o reasumir algunas expresiones importantes del pensamiento paulino sobre la justificación y la gracia (Act 13,38.43; 14,3; 15,11; 20,24). Ya antes hemos dicho también que el propósito particular de Lucas le lleva a fijar su mirada mucho más sobre el tiempo de los orígenes, en cuanto principio de unidad, que sobre el tiempo futuro y, por consiguiente, a difuminar aparentemente el tema escatológico. Pero incluso sobre este punto capital, deberá evitarse la intención de alzar un muro entre las diversas teologías que presenta el Nuevo Testamento, aunque reconociendo siempre las diferencias reales que existen entre ellas.

4) Se afirma a veces que en los Hechos los apóstoles son identificados con los doce, en función de una definición del apostolado expresada en Act 1,21-22. Pero entonces, ¿cómo un compañero de Pablo podría haber olvidado en este punto la más importante reivindicación del apóstol de las naciones? Una vez más, la diferencia es real. Pero no es menos necesario reconocer que Act 14,4.14 designa a Pablo y a Bernabé como apóstoles; o bien, que la palabra «apóstoles» es utilizada siempre en plural en los Hechos, como una unidad de referencia que es siempre colegial (tampoco a Pedro se le llama «apóstol»). Además, aunque los doce ejercen «el servicio del apostolado» (Act 1,25), habrá que preguntarse también por qué Lucas no habla ya de los doce a partir de Act 6,2, es decir, a partir del momento en que los doce cambian de función, tras la institución de los siete. Finalmente, el sentido de Act 1,21-22 cambia según que se considere o no este elemento dentro de su contexto inmediato. ¿Quiere Lucas realmente dar en este pasaje una definición atemporal del apostolado? Según el contexto, para que haya continuidad entre el grupo de Jesús y la Iglesia de pentecostés, era necesario llenar el vacío dejado por Judas y, por tanto, que Jesús pudiera, como antes, añadir al grupo un discípulo que fuera como los anteriores. Es preciso, pues, mostrarse cautos, antes de oponer desconsideradamente a Lucas y a Pablo. Decir que Lucas somete al Pablo carismático a la institución eclesial, es, propiamente hablando, leer los Hechos «al revés», proyectando en este texto nuestros problemas modernos. El autor intenta solo mostrar que Pablo asegura el vínculo de unión entre el grupo fundamental


LOS VIAJES DE SAN PABLO
según los Hechos de los Apóstoles
Primer viaje (Act. 13-14)
Segundo viaje (15,16-18,22)
Tercer viaje (18,23-23,35)
Viaje de cautividad a Roma (27-28)
ROMA
Tres Tabernas
Foro de Apio
Putéolos
Pozzuoli
Brindis
Regio
SICILIA
Siracusa
MALTA
ILIRIA
Dirraquio
Durazzo
MACEDONIA
Nicópolis
Actium
Tesalónica
Berea
Anfípolis
Filipos
Neápolis
SAMOTRACIA
TRACIA
Bizancio
Atenas
Corinto
Céncreas
ACAYA
CRETA
Fénix
Lasea
CAUDA
Cirene
GRAN SIRTE
Alejandría
Pelusa
MISIA
Tróade
As
LESBOS
QUIOS
SAMOS
PATMOS
LIDIA
ASIA
Efeso
Mileto
CARIA
RODAS
Rodas
Pátara
Mira
LICIA
BITINIA
PONTO
Ancira
GALACIA
FRIGIA
Antioquía
Iconio
Listras
Derbe
LICAONIA
PISIDIA
Perge
Atalia
PANFILIA
CILICIA
Tarso
Seleucia
CAPADOCIA
Cesarea
ARMENIA
Meliteno
COMAGENE
Antioquia
SIRIA
CHIPRE
Salamina
Pafos
Palmira
Trípoli
Sidón
Tiro
Damasco
Cesarea de Filipo
Ptolemalda
Tiberíades
Cesarea
Joppa
Jerusalén
Gaza

de los apóstoles (Act 13,31-32) y el tiempo actual de la Iglesia lucana.

5) A diferencia de Pablo, Lucas no subraya el valor salvífico de la muerte de Jesús[9]. En este punto concreto, se da una considerable distancia teológica. Habla en favor de Lucas el hecho de que haya mantenido este tema en labios de Pablo en Act 20,28. Además, ha sabido integrar perfectamente la teología paulina de la resurrección. Al dirigirse a los griegos, a quienes chocaba la idea de la resurrección, y no a los judíos, escandalizados por la cruz del Mesías (1Col 1,23), Lucas tenía que poner el acento sobre todo en una teología de la salvación fundamentada en el acontecimiento de la resurrección (cf. Act 13,30.35-36; 17,18.31-32; 23,6; 24,15.21; 26,23). ¿Es que debe reprochársele haber sabido adaptar tan perfectamente su lenguaje a la mentalidad helenocristiana? Es indudable que el autor de los Hechos no raya a la altura del genio teológico de Pablo. Pero, ¿cómo negar la presencia del soplo del Espíritu en su obra, siguiendo a Pablo y en su misma línea, aunque con otro registro?

PARTE CUARTA

LAS CARTAS PAULINAS

por J.M. Cambier, M. Carrez y C. Perrot

El conjunto de cartas vinculadas al nombre del apóstol Pablo forma el bloque más importante del Nuevo Testamento, con una extensión mayor que la obra en dos libros de Lucas e incluso que el conjunto de los escritos joánicos. Los problemas críticos que suscita deben examinarse a medida que se avanza en la lectura de las cartas. Aquí, presentaremos en primer lugar los problemas generales que se refieren a la personalidad del apóstol, a su actividad y a la totalidad de la colección que ha llegado hasta nosotros bajo su nombre (capítulo primero). Presentaremos después las cartas según el orden aproximado de su fecha de composición, para poder seguir, en la medida de lo posible, las relaciones de Pablo con las Iglesias por él fundadas: Tesalónica (capítulo segundo), Corinto (capítulo tercero), Filipos (capítulo cuarto), Galacia (capítulo quinto). Esta época de las «grandes epístolas» tiene su coronación en la carta a los Romanos, que marca una cumbre y un giro decisivo en la actividad del apóstol (capítulo sexto). En un contexto de cautividad, hallamos a continuación su correspondencia con Colosas (capítulo séptimo) y la síntesis de la carta a los Efesios (capítulo octavo). Cierran la serie las cartas pastorales dirigidas a Timoteo y Tito (capítulo noveno). La carta a los Hebreos se ha desgajado deliberadamente del *Corpus paulinum*, adherido a él de modo artificial.

El conjunto de cartas vinculadas al nombre del apóstol Pablo forma el bloque más importante del Nuevo Testamento, con una extensión mayor que la obra en dos libros de Lucas e incluso que el conjunto de los escritos joánicos. Los problemas críticos que suscita deben examinarse a medida que se avanza en la lectura de las cartas. Aquí, presentaremos en primer lugar los problemas generales que se refieren a la personalidad del apóstol, a su actividad y a la totalidad de la colección que ha llegado hasta nosotros bajo su nombre (capítulo primero). Presentaremos después las cartas según el orden aproximado de su fecha de composición, para poder seguir, en la medida de lo posible, las relaciones de Pablo con las Iglesias por él fundadas: Tesalónica (capítulo segundo), Corinto (capítulo tercero), Filipos (capítulo cuarto), Galacia (capítulo quinto). Esta época de las «grandes epístolas» tiene su coronación en la carta a los Romanos, que marca una cumbre y un giro decisivo en la actividad del apóstol (capítulo sexto). En un contexto de cautividad, hallamos a continuación su correspondencia con Colosas (capítulo séptimo) y la síntesis de la carta a los Efesios (capítulo octavo). Cierran la serie las cartas pastorales dirigidas a Timoteo y Tito (capítulo noveno). La carta a los Hebreos se ha desgajado deliberadamente del *Corpus paulinum*, adherido a él de modo artificial.

CAPITULO PRIMERO

LA VIDA Y LA OBRA DE SAN PABLO

por C. Perrot

De las 21 cartas contenidas en el Nuevo Testamento, 13 (ó 14, si se suma la carta a los Hebreos) han sido tradicionalmente atribuidas a Pablo. Estos escritos se clasifican de la manera siguiente: las grandes epístolas, escritas durante la actividad misional del apóstol (Rom 1Cor, 2Cor, Gál, 1Tes y 2Tes); las cartas de la cautividad, escritas en la prisión (Flp, Col, Flm y Ef); las cartas pastorales, relativas a la disciplina comunitaria (1Tim, 2Tim, Tit). Con ayuda a estos textos, de valor y fecha diversos, no es tarea fácil escribir una biografía de san Pablo, a pesar de la relativa abundancia de los documentos sobre su persona: de un lado, los elementos biográficos proporcionados por las cartas auténticas del apóstol (Gál 1,11-2,14; 1Cor 15,9; Col 10,1-12,21; Rom 11,1; Flp 3,4-6), del otro, los datos, más tardíos, extraídos de las cartas pastorales (2Tim 1,5; 3,10-11). En un primer momento, se sentiría la tentación de reconstruir una biografía de Pablo mezclando toda esta documentación con los numerosos datos que ofrecen los Hechos de los apóstoles; pero los resultados serían frágiles, según la mayor o menor confianza que se concediera a los datos lucanos. Por eso, en la actualidad se prefiere poner el acento en el pensamiento de cada escrito o grupo de escritos, más que en una biografía demasiado bien acabada, en la que se mezclaran todos los elementos. Hoy día, se concede mayor importancia al estudio teológico de la obra paulina que a las consideraciones de tipo psicológico referente a la personalidad del apóstol. Pero, una vez hecha esta declaración de principio, lo cierto es que no hay un solo autor moderno que no utilice algu-

nos de los datos lucanos para enriquecer la lectura de las cartas de Pablo, incluido G. Bornkamm, cuyo libro sobre Pablo ha conocido en nuestros días un gran éxito [1].

Abordaremos aquí brevemente, los puntos siguientes: 1) Pablo en el mundo judío y helenista del siglo I; 2) la cronología paulina; 3) las cartas de san Pablo, con sus problemas de autenticidad, de historia literaria y de vida en la tradición ulterior; 4) Pablo considerado como apóstol y como teólogo.

I

PABLO EN EL MUNDO JUDÍO Y HELENISTA

El apóstol se llama a sí mismo *Paulos*, nombre derivado del romano *Paulus* (pequeño), frecuente en la gens Aemilia. Hasta Act 13,9, Lucas le llama Saulo y, a partir de su encuentro con el gobernador de Chipre *Sergius Paulus* (Act 13,7), es decir, en la segunda parte de este libro, que pone de relieve la actividad misionera del apóstol, le da el nombre de Pablo. Tal vez, al proceder así, el evangelista ha querido enraizar a Pablo en el mundo judío, recurriendo al nombre del primer rey de Israel, Saúl de Benjamín, ya que el griego *Saulos* hace asonancia con *Paulos*. De todas formas, los círculos judíos de la diáspora conocían los nombres dobles, semita y griego (cf. Act 1,23; 12,25); sea como fuere, Lucas ha estado muy atinado al subrayar, con este recurso, la pertenencia de Pablo a dos medios culturales distintos.

El arraigo judío de Pablo

El mismo Pablo hace notar esta doble pertenencia, aunque no deben exagerarse los perfiles, ya que era muy profunda la huella del mundo helenista en Palestina en el siglo I de nuestra era. Frente a sus adversarios, se ve impelido varias veces a recordar sus orígenes: es judío de nacimiento (Gál 2,15); en Flp 3,5 se declara «circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín: hebreo, hijo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo» (cf. también Gál 1,13-14 y Rom 11,1). El sentido

de la palabra ἑβραῖος (= hebreo), que reaparece también en 2Cor 11,22, es discutido. Implica, al parecer, el conocimiento de la lengua sagrada que se seguía utilizando en la sinagogas palestinas y también, sin duda alguna, en las «sinagogas de los hebreos» conocidas en la diáspora: según Act 21,40, Pablo se dirige a los judíos de Jerusalén en hebreo (τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ); pero Jn 5,2; 19,13-17 aplica el adjetivo ἑβραιστί a palabras arameas, Además, Pablo reivindica este título de honor para proclamar la autenticidad palestina de su tronco familiar (de Giscala, en Galilea, precisará Jerónimo). Este aspecto era sin duda importante para un hombre de la diáspora, nacido en Tarso según Lucas (Act 22,3), es decir, en aquella capital de Cilicia que constituía entonces un importante centro de la cultura helenista, que contaba con la aportación filosófica de un estoico de la talla de Atenágoras y con numerosos filósofos epicúreos [2].

Este orgullo por sus orígenes puros se daba además la mano, en Pablo, con un gran celo por la ley y por la tradición de sus mayores. Pablo pertenecía a los grupos de pureza fariseos, entre los que circulaba la doctrina de los sabios, en afinidad con aquel ambiente de pensamiento (cf. Gál 1,14; Act 23,6). Lucas precisa incluso que Pablo pasó su juventud en Jerusalén (Act 26,5), a los pies de Gamaliel el Viejo, discípulo de Hilel (Act 22,3). Los críticos discuten la validez de estas noticias tardías. Algunos (W.C. Van Unnik [3]) insisten en esta primera educación jerosolimitana, que habría hecho de Pablo un rabino, y hasta un miembro del sanedrín (así J. Jeremias, según Act 26,10). Otros, por el contrario, no sacan a Pablo de su ambiente helenista de origen (así M. Böhlig, R. Bultmann). En sí misma, la discusión tiene poco interés; pero sirve para mostrar cómo cada autor tiende a dar preferencia, según los casos, a la influencia judía o al medio ambiente helenista sobre la persona y el pensamiento de Pablo. Añadamos un detalle, antes de volver sobre este punto. Al término de su educación, con frecuencia hacia los 18 años y, con toda seguridad, antes de alcanzar la treintena, los escribas, en los casos normales, tenían que contraer matrimonio. Pero de hecho Pablo jamás menciona a su esposa. El texto de 1Cor 7,7-8, donde Pablo se presenta como ἄγαμος, no dirime definitivamente la cuestión: de aquí se puede deducir o que se había producido algún tipo de separación con su esposa debido a su conversión,

o por mejor servir a la misión cristiana. Un texto como 1Cor 9,5-6 sugeriría más bien esta última hipótesis. El problema sigue abierto. Su interés es mínimo, a no ser que se quiera utilizar para dilucidar un punto más delicado: la dignidad y la función de la mujer según el apóstol[4].

Pablo y el mundo helenista

¿Cuál de las dos influencias ha sido más poderosa en Pablo, la judía o la helenista? Planteado en estos términos, el problema no tiene solución, sobre todo si se pretende explicar el pensamiento teológico de Pablo en términos de relaciones de dependencia respecto de sus fuentes. ¡Como si las fuentes pudieran explicar un texto y *a fortiori* un hombre! Con todo, esto no ha impedido que W. Bousset, R. Reitzenstein y otros muchos seguidores de la antigua escuela religionista hayan intentado una especie de reducción del pensamiento paulino, concebido como un avatar de la religiosidad helenista. Pulularon, por aquel entonces, los estudios que pretendían demostrar que Pablo habría estado dominado por el pensamiento griego y por las religiones mistéricas, como el orfismo, Isis y Sérapis, Attis y Cibeles, o el Sandan-Heracles invocado por los habitantes de Tarsos. El apóstol habría estado —según A. Loisy— bajo la influencia difusa de los misterios paganos o —según R. Bultmann— bajo la de la gnosis: según esto, Pablo habría acomodado el pensamiento cristiano a los mitos paganos de salvación y resurrección, tomando en préstamo todo el vocabulario de la religiosidad helenista sobre los misterios, la iluminación, la gnosis (o conocimiento), el hombre primordial, los psíquicos y los pneumáticos, los perfectos, etc.

En la actualidad, los críticos tienden a juicios más ponderados. Se reconoce, en términos generales, la influencia helenista sobre Pablo, lo que explica, por ejemplo, el conocimiento exacto y preciso que el apóstol poseía de su medio ambiente, de los poetas como Menandro (1Cor 15,33) o incluso de los juegos del estadio (9,24-27). Esta influencia explica también la lengua helenista de Pablo y su empleo de los procedimientos de la retórica: el recurso a las antítesis y a la diatriba cínico-estoica, al modo de los predicadores populares de la época (Rom 2,1-20; 9,19-20;

1Cor 9). Más, aún, hay en la lengua de Pablo todo un vocabulario tomado del estoicismo vulgarizado de aquella época, en el que figuran palabras como *libertad, razón, conciencia* y *virtud.* Tampoco debe rechazarse con excesiva precipitación una influencia mistérica. No obstante, muchos de los elementos citados, que en épocas pasadas fueron calificados de puramente helenistas y paganos, se contemplan hoy dentro del contexto de un judaísmo helenista que penetró hasta el corazón de Palestina[5]. Por otra parte, en la actualidad ya apenas se habla de la gnosis; se piensa más bien en corrientes pregnósticas[6] en el seno de algunas comunidades paulinas, que, por reacción, alcanzaron también al apóstol. Por lo demás, estas corrientes afectan sobre todo a Col y Ef (así H. Schlier y G. Bornkamm), a no ser que se prefiera seguir la tesis de W. Schmithals sobre la gnosis en Corinto y entre los gálatas.

La tesis puramente helenista ha provocado reacciones. Ya A. Schweitzer se vio obligado a subrayar la dependencia de Pablo respecto de la apocalíptica judía. A continuación, se dibujó toda una corriente, en la que destacó sobre todo W.D. Davies, que consagró numerosos estudios al tema de la raíz judía del pensamiento paulino.

Pablo en el judaísmo de su tiempo

Efectivamente, parece mejor situar al apóstol en la atmósfera judeohelenista que respiraban los escribas de su tiempo. En un griego con frecuencia semitizado, Pablo argumenta sobre un texto cercano a los Setenta o a alguna recensión palestina de la Escritura, con ayuda de las reglas hermenéuticas inspiradas por el helenismo, como se echa de ver, por ejemplo, en el razonamiento *a fortiori* (Rom 5,9-17). Actualiza la Escritura a la manera de un midrashista judío, sin olvidar la aportación de las antiguas tradiciones orales judías o de los targumes (por ejemplo, en 2Cor 3,7-4,6, sobre el velo de Moisés). Y, en fin, recurre a una exégesis tipológica, conocida en la diáspora y también en Palestina (1Cor 10,1-13; Rom 4,18-21; Gál 4,21-31). Los hallazgos de Qumrâm han permitido consolidar estos resultados descubriendo a veces extrañas afinidades entre el pensamiento de la secta y

algunos pasajes encasillados en el *Corpus* paulino: así 2Cor 6, 14-7,1, que puede ser una interpolación [7], y numerosos elementos de Col y Ef (como Ef 5,3-17). Son muchos los constitutivos importantes de los escritos de Pablo que han recibido luz nueva a partir de los documentos qumranianos. Así, por ejemplo, en el caso de las famosas antítesis paulinas sobre el espíritu y la carne, la justicia y la gracia, sin hablar de alguna posible influencia de las prácticas comunitarias esenias.

Con todo, esta sana reacción en el sentido de la judaicidad paulina no debería enmascarar un hecho esencial. Pablo ha pasado, de una manera lúcida y determinada, del mundo cultural judío, impregnado de helenismo, a un mundo cultural directamente helenista y pagano. Insistir demasiado en el carácter judío de la obra paulina sería ir contra corriente del movimiento misional que recorre toda esta obra. Una exégesis paciente de esta obra debería poder mostrar cómo el pensamiento paulino ha sabido adaptarse, tanto en su forma como en su fondo, a la nueva mentalidad. Pablo conoció «el problema del lenguaje» mucho antes que nosotros. Este aspecto es particularmente evidente en el ámbito de la escatología paulina. Así, pues, queda abierto el camino hacia la profundización de este pensamiento helenista y a veces pre-gnóstico del que el judío Pablo quería apoderarse para transformarlo.

II

LA CRONOLOGÍA PAULINA

¿Es posible fechar los momentos importantes de la vida de Pablo y establecer la cronología literaria de su obra? Lo permiten, en parte, los datos literarios y arqueológicos, con la ayuda de Lucas a partir sobre todo de Act 15,36.

Puntos de referencia

La inscripción de Delfos

Una inscripción descubierta en Delfos, el año 1905, fija un punto de la cronología paulina: «Tiberio Claudio César Augusto Germánico, soberano pontífice, en el año doce de su tribunado, 26 veces aclamado emperador, saluda a la ciudad de Delfos... mi amigo Lucio Julio Galión me informa...» [8] El emperador Claudio nombra a aquel Galión, a cuya presencia fue llevado Pablo, al cabo de 18 meses de estancia en Corinto (Act 18,11-12). Ahora bien, este rescripto está fechado en una aclamación que hacía la número 26, en honor de una victoria imperial, es decir, entre enero y el 1.º de agosto del año 52. Como el cargo proconsular duraba un año, a partir de mayo, puede afirmarse que Galión ocupaba su puesto desde mayo-junio del 51 a mayo del 52. Pablo fue llevado a su presencia en la primavera del 52. Por consiguiente, la llegada del apóstol a Corinto debe situarse en el 50, después de la asamblea de Jerusalén, que debe fecharse en el 48-49.

El procurador Félix

Según Act 23,24 y 24,1-27, Pablo compareció ante el procurador Antonio Félix. Dos años más tarde, éste fue sustituido por Porcio Festo. ¿Cuándo ocurrió esta sustitución? Los textos de Tácito y de Josefo sobre este punto son de difícil interpretación. Algunos exegetas (E. Haenchen, W.G. Kümmel) la fechan en los años 55-56. En tal caso, Pablo pudo estar en Jerusalén hacia el 56. Pero entonces resulta muy difícil desarrollar en el tiempo la exposición lucana del tercer viaje misional. Los historiadores del judaísmo se inclinan actualmente por una fecha más tardía, en el 58-59. (E.M. Smallwood) o en el 60 (E. Schürer - G. Vermes - L. Millar y S. Safrai - M. Stern) [9]. En este caso, Pablo habría comparecido ante Félix en el 57 ó el 58.

Los datos de los Hechos

Estas escasas referencias permiten integrar numerosos elementos cronológicos de los Hechos. Resumamos, por orden.

La fecha de nacimiento de Pablo es desconocida. La mención del «joven Saul» de Act 7,58 es imprecisa. Flm, escrita probablemente el 61-63, califica a Pablo de «anciano» (πρεσβύτης), pero la palabra se aplicaba a las personas de 50 a 60 años de edad.

Se sigue discutiendo la fecha del suceso de Damasco. Se han propuesto todos los años que van de la muerte de Jesús al reinado de Calígula, el año 37. No se puede ir más lejos, atendido que Pablo chocó con el etnarca del rey Aretas IV (2Cor 11,32-33); y éste debió morir el año 40. Algunos autores, (W.G. Kümmel, G. Bornkamm) sitúan el suceso de Damasco el 31-32 e incluso (como S. Suhl), el año 30. Otros muchos prefieren el 33-34 (J. Cambier, B. Rigaux), el 35 (S. Dockx), el 36-37 (TOB). Esta diversidad de opiniones se debe a la manera de contar de la época antigua: apenas iniciado, o ya casi acabado, el año se contaba entero. Y, sobre todo, suscitan problemas los elementos cronológicos de Gál 1,14 y 2,1: ¿hay que añadir, a los 14 años señalados en Gál 2,1 los tres de Gál 1,14? ¿O bien en los 14 años están ya englobados los 3, seguidos de un período indeterminado («después»: Gál 1,14-21)? En el primer caso, y dado que en general se fecha la asamblea de Jerusalén en el 48-49, el suceso de Damasco caería en el ± 32. En el segundo, en el ± 35. Aceptaremos esta segunda fecha. En efecto, para que tenga fuerza el argumento de Pablo en Gál 2, es preciso que el lapso de tiempo de los 14 años cubra, sin huecos, toda la actividad del apóstol, desde sus inicios (así J. Dupont, S. Giet). Tres años después de la llamada de Damasco, hacia el 37, Pablo tuvo que ir a Jerusalén, probablemente a consecuencia del cambio político radical provocado por el advenimiento de Calígula.

En consecuencia, el llamado primer viaje misional (Act 13-14) debe situarse, al parecer, antes de la asamblea de Jerusalén; pero existen indicios de que esta sección de los Hechos ha sufrido retoques redaccionales (así P. Benoit[10]). La segunda misión (Act 15,36-18,22) debe situarse entre el 49 y el 52, tras una larga es-

tancia en Corinto, y más en concreto entre el invierno del 50 y el verano del 52. Durante esta estancia, Pablo se encontró con Áquila y Priscila, expulsados de Roma el 41 ó más bien el 49, por orden del emperador Claudio (cf. Act 18,2). En fin, el tercer viaje misional (Act 18,23-21,14) se extiende desde el 53 (o comienzos del 54) al 57 ó el 58. Este viaje incluye una estancia de Pablo en Éfeso, de dos años y tres meses (Act 19,8.10 y 20,31) y un alto de tres meses en Corinto (Act 20,3).

Se desconoce la fecha exacta del martirio de Pablo en Roma, durante la persecución de Nerón, que hizo estragos desde el 64 al 68 (cf. 1Cle 5,5).

La cronología de las cartas

La cronología de los escritos propiamente paulinos se basa en las indicaciones proporcionadas por cada una de las cartas: así, 1Tes 2,2; 3,1s sitúan esta epístola después de la persecución de Filipos (cf. Act 16,19-24); según 1Cor 16,8, la carta fue escrita en Éfeso, antes de pentecostés; 2Cor 11,7-9, se sitúa después de una estancia en Corinto y menos de un año después del envío de 1Cor (compárese 1Cor 16,1 y 2Cor 8,10; 9,2), etc. Por consiguiente, los comentaristas fechan, en general, 1Tes hacia el año 50. 2Tes debería situarse un poco después (en opinión de los autores que admiten su autenticidad). Según que se siga la cronología corta o la larga, antes mencionadas, habrá que datar 1Cor entre el 54 y el 56. La carta de Pablo a los Gálatas (del Norte) se sitúa, en general, en los últimos tiempos de la estancia en Éfeso o en Macedonia, y por el mismo tiempo que 2Cor. Siempre según la cronología que se adopte, Rom se situará en el 55-56 ó, según una opinión más difundida, antes de la primavera del 57 ó en el 58. La fecha de Flp plantea un problema particular y depende del lugar de composición que se elija: Éfeso, Cesarea o Roma. Se discute también la fecha de Col y Flm. En nuestra opinión, la fecha de composición más probable de estas cartas es el fin de la reclusión de Pablo en la prisión romana (62/63). Se advierte, pues, que el abanico de la datación literaria abarca un espacio de apenas diez años. Dado un lapso de tiempo tan corto, habrá que extremar la prudencia antes de intentar reconstruir procesos de desarrollo en el pensamiento teológico del apóstol.

La fecha de los años sabáticos

Tras la exposición de estos puntos, hace ya tiempo conocidos, añadiremos aquí un elemento nuevo, que confirma la cronología más generalmente admitida. Según los trabajos de B.Z. Wacholder [11], los años sabáticos cayeron, respectivamente, en tishrí del 34/35, del 41/42, del 48/49 y del 55/56. Ahora bien, Pablo menciona en dos ocasiones, Gál 2,1 y 2Cor 12,2, los sucesos ocurridos «14 años» antes. Esta cifra se explica perfectamente en el marco de los ciclos sabáticos, atendido además el hecho de que el cómputo sabático, por ciclos de siete años, era muy conocido en aquella época (cf. en Qumrân, 1Q24) [12]. Por consiguiente, el suceso de Damasco debió ocurrir el 34-35 y «al cabo de» (διὰ) este período de 14 años (Gál 2,1) tuvo lugar la asamblea de Jerusalén, el 48/49, año sabático. Del mismo modo, la visión de Pablo tras la huida de Damasco (2Cor 11,32-33; Act 9,24-25), se sitúa en el 41/42, es decir, 14 años antes de 2Cor 12,2, en el año sabático 55/56. Según esto, 1Cor debe fecharse antes de pentecostés del 55. Por tanto, la visión de Pablo ocurrió justo antes de su partida de Tarso y su estancia en Antioquía, que se prolongó durante un año, hasta la muerte de Herodes Agripa, en la primavera del 44 (Act 11,25-26 y 12,23). Por otra parte, en el judaísmo la colecta por los pobres se hacía en los años tercero y sexto del ciclo sabático [13]. Y, en efecto, Pablo no olvidó llevar a los pobres, con ocasión de la asamblea de Jerusalén, el dinero recaudado (Gál 2,10). La colecta de que habla 1Cor 16,1-6 se sitúa exactamente en el año sexto del ciclo, en el 54/55 y sin duda Pablo se apresuró a entregarla en Jerusalén para el servicio de los santos, al fin del año sabático, el año 56 (cf. Rom 15, 23-32; Act 24,17). De todas formas, puede retrasarse algo la composición de Rom, hasta poco antes de la primavera del 57, cuando el viaje por mar a Jerusalén resultaba más fácil.

Cuadro cronológico

Por todo lo dicho, proponemos aquí el siguiente cuadro cronológico:

Nacimiento de Pablo	entre el 5 y el 10 (?)
El suceso de Damasco	34/35
La huida de Damasco	hacia el 39
La visión de Pablo (2Cor 12,2)	41/42
Primer viaje misionero	entre el 45 y el 49
Hambre en Judea y colecta	47/48
Asamblea de Jerusalén	48/49
Segundo viaje	invierno 50 - verano 52
1 y 2 Tesalonicenses	50/51
Comparecencia ante Galión	primavera 52
Tercer viaje	53-57 (ó 58)
1 Corintios	antes de pentecostés 55
Filipenses (?), 2Cor, Gálatas	55/56
Romanos	antes de la primavera 57
Arresto de Pablo en el templo	57 (ó 58)
Cautividad en Cesarea, Filipenses (?) Colosenses (?), Filemón (?)	57-59 (ó 58-60)
Pablo en Roma	otoño 59 (ó 60)
Filipenses (?), Colosenses (?), Filemón (?)	60-63
Martirio de Pablo en Roma	entre 64 y 68

III

LAS CARTAS DE SAN PABLO

El género epistolar

Las cartas paulinas tienen una intención directamente religiosa, según un género bien conocido en el mundo helenista, incluido el de los judíos. Citemos las cartas a los judíos de Egipto (2Mac 1,1-2,14) y, tras la ruina del segundo templo, la carta apócrifa de Baruc, leída en las sinagogas (2Bar 78-87). Estos escritos seguían el modelo de la carta de Jeremías a los deportados (Jer 29,1-23), por no mencionar la carta deuterocanónica de Jeremias (o Bar 6).

En su estado actual, los escritos de Pablo son verdaderas

cartas, y *no epístolas*, como ha mostrado A. Deissmann[14]. Son, pues, cartas de carácter circunstancial, escritas a destinatarios conocidos, y no tratados polémicos o filosóficos dirigidos a un público indeterminado, en forma de carta. Los dos géneros eran practicados en aquella época. Citemos, de un lado, la carta a Lucilio de Séneca, o la *Carta de Aristeas* y, del otro, las cartas en papiro, que adoptan el tono familiar de la conversación, de las que se ha descubierto un gran número en Egipto. Los escritos paulinos se presentan como cartas, desde el billete a una persona privada, en el caso de Filemón, hasta la carta abierta conocida por carta a los Efesios, pasando por la larga exposición, bien construida, de Rom, que gracias a los saludos con que finaliza el cap. 16, transforma el conjunto en una carta propiamente dicha, cualesquiera fueran los destinatarios. Así pues, la distinción entre carta y epístola resulta harto imprecisa. A nivel diacrónico, sin embargo, esta distinción conserva su interés, acrecentado incluso por el hecho de que los escritos paulinos engloban elementos de los más diversos géneros: secciones proféticas y catequéticas, fragmentos homiléticos y litúrgicos, piezas midráshicas y parenéticas. Por lo demás, la relación del autor con el texto desborda con frecuencia los límites de la correspondencia privada. A través de estos textos, Pablo actúa como apóstol fundador de iglesias que habla con autoridad (1Cor 4,21), como profeta que proclama la palabra y como maestro cristiano que usa los procedimientos literarios de los doctores judíos. Además, también puede variar —según las circunstancias— la relación entre el texto y el lector o grupo de lectores. De ordinario, Pablo se dirige a grupos (Gál 1,2; Col 4,16) y más especialmente a los cristianos agrupados en asamblea (1Tes 5,27). Este último aspecto acarrea ciertas consecuencias respecto de la forma literaria adoptada.

Las cartas de la época helenista siguen, de ordinario, un *cañamazo* que abarca: 1) una dirección, con el nombre del remitente y del destinatario, acompañada de un saludo —con frecuencia el verbo χαίρειν (cf. Act 23,26); 2) el mensaje; 3) el saludo final o algún deseo, que el remitente podía escribir de su puño y letra, para autentificar el escrito (cf. Gál 6,11). Ahora bien, Pablo introduce sensibles modificaciones en esta presentación, siguiendo las costumbres literarias de los judíos heleniza-

dos; más aún, cristianiza las fórmulas epistolares ya acuñadas, con ayuda de elementos usuales en la predicación comunitaria. En lugar de la breve salutación inicial, o del deseo de paz (por ejemplo en las cartas judías de Murabba'at: *Shalom!)*, Pablo recurre, al parecer, a una fórmula litúrgica, con las palabras: «Gracia y paz a vosotros» (1Tes 1,1; 2Tes 1,2). Salvo Rom y la carta polémica a los Gálatas, esta salutación va acompañada de una acción de gracias, a modo de larga plegaria eucarística en la que se anuncian ya los motivos de la carta. Al término del mensaje, Pablo introducirá además una bendición final, también de origen litúrgico (1Tes 5,28; 2Tes 3,18; Gál 6,18; 1Cor 16,23; 2Col 13,13). Así, el apóstol se dirigía a comunidades reunidas, probablemente en el marco de una cena cristiana, lugar privilegiado de las lecturas y de la palabra. A través del mensaje, Pablo podía desempeñar su oficio de orador-profeta y de doctor cristiano. Según lo que pidieran las circunstancias, utilizaba todos los procedimientos de estilo ampliamente practicados en aquella época: el paralelismo, la antítesis, la paradoja y la metáfora, sin hablar de diversos quiasmas que algunos comentaristas descubren con abundancia (algo excesiva) en los escritos paulinos.

El problema de la autenticidad

Tradicionalmente, se atribuyen a Pablo 13 cartas. Pero su autenticidad literaria ha sido muchas veces negada y todavía hoy es en parte discutida, como se verá en las introducciones que siguen. Aquí nos contentaremos con presentar una síntesis de la opinión generalmente admitida en nuestros días. Todos los críticos modernos están acordes en recusar las tesis exageradas de la escuela de Tubinga, que admitía solo la autenticidad de Gál, 1Cor, 2Cor y Rom (F.C. Baur), o de la antigua escuela holandesa que, sencillamente, las rechazaba todas. Hoy día se rechazan con frecuencia las pastorales (1Tim, 2Tim y Tit); es muy controvertida la 2Tes y, sobre todo, Ef. Por el lado contrario, todos, o casi todos, admiten la autenticidad de 1Tes, 1Cor, 2Cor, Rom, Flp, Flm. La discusión sigue en pie, sin que la investigación estadística haya conseguido aportar resultados sólidos.

Aquí nos limitaremos a recordar ciertas normas de pruden-

cia en la exégesis de estas cartas, procediendo por círculos concéntricos. La lectura de cada carta, individualmente considerada, permitirá descubrir los elementos análogos o interferidores respecto del indiscutido *Corpus* de las grandes cartas paulinas [15]. En un segundo momento, se tomará en consideración el grupo de los escritos más controvertidos, situando a 2Tes más en dependencia de 1Tes y Ef que de Col. Y no deberán olvidarse, en fin, las pastorales, porque en todo caso permanecen dentro de la órbita de las iglesias paulinas y miden la influencia del apóstol de la Iglesia con relación al Pablo de la historia. De todas formas, deberá evitarse engranar indiscriminadamente los elementos que se dicen paralelos, extraídos de los textos auténticos, con los de las pastorales y los discursos puestos por los Hechos en boca de Pablo, porque actuando así se corre el riesgo de crear un pensamiento paulino que apenas si existiría más que en el crisol artificial de ciertas teologías bíblicas.

La vida literaria de las cartas paulinas

De la tradición a la formación del «Corpus» [16]

La historia literaria de las cartas de Pablo es, por un lado, análoga a la de los textos evangélicos. Hay que partir, de entrada, de las tradiciones que circulaban en las comunidades prepaulinas: el depósito de las tradiciones recibidas del Señor y de las antiguas comunidades (1Cor 11,23; 15,3-5), así como los elementos tradicionales bajo las más diversas formas literarias. En este primer nivel, un estudio según los principios de la *Formgeschichte* abre un horizonte todavía no del todo completamente explorado. Citemos, al azar: los fragmentos literarios dependientes del antiguo *kerygma* (1Tes 1,10; Gál 1,4), fórmulas litúrgicas (1Cor 8,6; 11,24-25; 16,22), elementos hímnicos (Flp 2,6-11; 1Cor 13), homiléticos, parenéticos o de exhortación moral, con los catálogos de los vicios y las virtudes (Gál 5,19-23), midrashim cristianos (Gál 4,21-31; 1Cor 10,1-11; 2Cor 3,4-18), instrucciones domésticas (Col 3,18-4,1) etc.

En el nivel de la *historia de la redacción,* se comprobará cómo Pablo ha reasumido e integrado estos elementos diversos,

transformándolos en el seno de la nueva síntesis literaria que pone o hace poner por escrito. Así, pues, la unidad literaria de un escrito puede variar sensiblemente por los motivos siguientes: Es, sin duda, una unidad grande cuando se trata de un pequeño conjunto, escrito desde el principio al fin por una sola mano, como en el caso de Flm. La utilización de un secretario (Rom 16,22) introduce ya una cierta distancia entre el autor y el texto, tanto si es un taquígrafo que reproduce una a una las palabras del signatario del escrito como si se trata de un escriba dotado de una cierta libertad en la formulación escrita de los pensamientos del autor. La unidad de estilo y de pensamiento de las cartas paulinas — sin hablar de las firmas de puño y letra del apóstol (1Cor 16,21; Gál 6,11; Flm 19; Col 4,18 y 2Tes 3,17) — parecen responder mejor a la primera hipótesis. La duda subsistiría en el caso de Ef sobre todo. Por otra parte, un escriba con limitados recursos financieros redactaría más bien pequeñas piezas literarias en papiro, con la intención de formar un conjunto por apilamiento o enclaves sucesivos. Tampoco aquí ciertas disonancias entre los diversos elementos de una carta imponen forzosamente un recurso a fuentes anteriores.

Además, este fenómeno de aglutinación fue continuado en el seno de las comunidades paulinas, que se intercambiaron las cartas recibidas del apóstol (Col 4,16). Se sabe, en efecto, que Pablo escribió varias cartas, hoy perdidas (cf. 1Cor 5,9; 2Cor 2,3-4; Col 4,16), a no ser que algunos fragmentos hayan sido insertados en los actuales escritos canónicos. Algunas cartas, como Flp, 1Cor y, sobre todo, 2Cor, por no mencionar Rom 16, podría, efectivamente, reagrupar materiales de origen y fecha diversos. Y, cuando se presente el caso, no deberá olvidarse que cada una de estas reagrupaciones implica ya una reinterpretación de la obra paulina, que era preciso poner a salvo y separar de las producciones fraudulentas (cf. 2Tes 2,2).

Este progresivo proceso de concentración desembocó, hacia el 90-100, en una primera colección canónica, a la que parecen referirse Ignacio de Antioquía (Ef 12,2) y el autor de 2Pe 3,15-16. A menos que se adopte la tesis de E.J. Goodspeed, según el cual el *corpus* paulino habría sido agrupado de una sola vez, a fines del siglo I. Hacia 144, Marción conocía diez cartas de Pablo: Gál, 1Cor, 2Cor, Rom, 1Tes, 2Tes, Ef (llamada a los Laodi-

censes), Col, Flp y Flm. El orden de las cartas ha variado según los tiempos y los lugares. La serie actual de las epístolas, que sigue la de la Vulgata, obedece a un orden de longitud decreciente; las cartas a las siete iglesias preceden a las dirigidas a individuos particulares.

El texto en la tradición de la Iglesia

La crítica textual de las cartas sigue planteando todavía hoy complejos problemas, aunque su importancia parezca a los no especializados menor que en el caso de los evangelios y los Hechos. Siguiendo sobre todo los trabajos de G. Zuntz, los textualistas se remontan hasta el siglo II de nuestra era para comprobar la existencia de un texto popular, identificado con el llamado texto occidental y difundido por doquier, en Egipto, Palestina, Siria y también en Occidente. De este texto, tan ampliamente difundido, en el que se registran innegables particularidades regionales, habrían de surgir las diferentes corrientes de la tradición textual: la tradición occidental latina, la alejandrina y cesariense, y, en fin, la corriente siria. Pero, ¿cómo se explica que de aquel texto popular de los siglos II y III haya podido surgir un texto alejandrino (anunciado por P^{46} y representado, entre otros por B y S), que es a menudo preferible y más cercano al texto original, según los criterios de la crítica interna?

Los antiguos comentarios

Entre los padres griegos —cuyos comentarios a las cartas paulinas han sido agrupados por K. Staab— mencionaremos aquí los de Crisóstomo (PG 60-62), Teodoro de Mopsuesta (PG 66; diez pequeñas cartas en la ed. de Swete; Rom, 1Cor, 2Cor, Heb en la de Staab); y entre los epígonos a Ecumenio (PG 119 y en Staab), Juan Damasceno (PG 45), Teofilacto (PG 76) y Teodoreto (PG 82).

Entre los sirios, ha llegado hasta nosotros, en versión armenia, el comentario de san Efrén.

Entre los latinos —cuyos más antiguos comentarios han sido

estudiados por A. Souter — los más importantes son los del Ambrosiáster (PL, 17,43-508), Pelagio (PL 30,645-902; 68,413-686), Jerónimo (PL 26: Flp, Gál, Ef, Tit) y Agustín (PL 35: Rom, Gál). En la Edad Media destacan los comentarios de santo Tomás.

A partir del Renacimiento, la importancia dada por Lutero y Calvino al comentario de las cartas paulinas provocó en el catolicismo una cierta renovación, enriquecida por el recurso masivo a los comentarios patrísticos (griegos y latinos) y medievales. Sobresalió entre todas la obra de Estius (primera edición en 1614). En el siglo XVIII se inició la era crítica, con la obra de J.D. Michaelis, etc.

IV

EL APÓSTOL Y EL TEÓLOGO

El suceso de Damasco [17]

Tal como afirma J. Jeremias, el suceso de Damasco es la clave de la teología paulina. Con todo, hay que comenzar por confesar que existen grandes vacilaciones en numerosos exegetas respecto de la naturaleza y significación exactas del acontecimiento en cuestión. Los Hechos de los apóstoles nos dan tres relatos diferentes del mismo (Act 9,1-30; 22,3-21 y 26,9-20), en función de la presentación teológica tardía de Lucas. El mismo Pablo recuerda esta experiencia primera, pero sin describirla y con una gran libertad de vocabulario (Gál 1,11-24; 1Cor 9,1 y 15,8-10; 2Cor 3,14-18; Flp 3,12). Pero ocurre que también en su caso el recuerdo de Damasco aparece con esa distancia necesaria que permite apreciar el peso del acontecimiento y sus consecuencias. Hay que guardarse, pues, de toda reconstrucción historicista y psicologizante (M. Goguel) o de explicaciones místicas (J. Munck, W. Prokulski), que quieren situarse, ya de golpe, en el nivel del acontecimiento primero y que varían singularmente, según como se entrelacen los datos bíblicos. Deberá evitarse, en particular, un empleo abusivo de Rom 7, para pretender leer luego, en el relato de Damasco, la conversión de un pecador torturado por

la imposibilidad de seguir perfectamente la ley. W.G. Kümmel ha visto bien este último aspecto.

Se sigue discutiendo la significación del acontecimiento, aun cuando son numerosos los comentaristas que proyectan en el tiempo de Damasco lo que les parece ser el núcleo de todo el pensamiento paulino. Los unos (como A. Fridrichsen, A. Bertrangs) ven aquí el punto de partida de la acción misionera del apóstol, y no les falta razón (¡Gál 1,16!), si bien el descubrimiento de los gentiles se ha operado, de hecho, de una forma progresiva (J. Dupont). Otros (Ph. Menoud) leen aquí la comprensión por Pablo del misterio de la cruz o bien (así A. Feuillet), el descubrimiento místico de Cristo y de su Iglesia: «Yo soy Jesús a quien tú persigues» (Act 9,5; 22,8; 26,14). Otros, en fin, (U. Wilckens) descubren ya en este suceso toda la teología de la justificación por la fe, con exclusión de la ley. Estas explicaciones eclesiológicas y soteriológicas tienen su interés. Pero tal vez sea más aconsejable atenerse a los textos de Pablo, sobre todo en Gál 1,16, donde la revelación de Damasco se presenta como la manifestación del mundo escatológico en la persona del Hijo.

Pablo y Jesús

Los estudios sobre el suceso de Damasco encuentran su prolongación en las investigaciones actuales, cada vez más numerosas, sobre la relación de Pablo con Jesús. A comienzos de este siglo sobre todo, algunos críticos vieron en Pablo al auténtico creador de la nueva religión helenista. Hoy día se advierte mejor el vínculo de continuidad entre Pablo, la comunidad primitiva y Jesús. Pablo utiliza todo un antiguo vocabulario cristiano, que incluye voces arameas (*Marana tha:* 1Cor 16,22; *Abba* Gál 4,6); se apoya directamente en el depósito de la fe (Rom 6,17; Flp 4, 9), en las costumbres de las iglesias (1Cor 11,16), en las tradiciones (1Cor 11,2; 15,3; 2Tes 2,15). Más aún, reasume, aunque es verdad que sin elementos descriptivos, algunos puntos esenciales de la vida de Jesús: «nacido de mujer y sometido a la ley» (Gál 4,4), hijo de David (Rom 1,3), «el Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan» (1Cor 11,23); fue crucificado, murió y fue sepultado (1Cor 2,2.8; 15,3.4; Gál 2,20; 3,1;

Flp 2,5). Pablo refiere también diversas sentencias del Señor (1Tes 4,2.15; 1Cor 7,10; 9,14; 13,2; Rom 12,14; 13,9; 14,19).

Pero, sobre todo (¿es preciso subrayarlo?), el pensamiento paulino es fundamentalmente cristológico: en todos los niveles de la teología y de la práctica del apóstol, la persona de Jesús es siempre la referencia continua. Sin embargo, Pablo no relata la historia del Jesús del pasado del mismo modo, por ejemplo, que el evangelista Lucas. De todas formas, no tenía por qué repetir en sus escritos circunstanciales toda la enseñanza impartida. Y, sobre todo, su «evangelio», que es «poder de Dios para salvar» (Rom 1,16) tiene como objeto al Señor resucitado, que vive actualmente en su comunidad. Pablo es un hombre del presente, el apóstol de una salvación que se da hoy. Para él, incluso las consideraciones sobre Jesús «según la carne» quedan radicalmente modificadas por el nuevo conocimiento del Resucitado (2Cor 5,16).

Para un estudio de la teología paulina

No es éste el lugar adecuado para trazar una síntesis de la teología paulina [18]. Tampoco Pablo la presenta. Sus escritos de circunstancias, guiados por su propósito misionero, respondían a unas situaciones concretas. Por desgracia, conocemos mal las comunidades destinatarias de sus cartas y las dificultades que debía afrontar el apóstol: no se quería reconocer la autenticidad de su apostolado; se incitaba a las comunidades heleno-cristianas a «judaizar»; se recusaba la opción misionera del apóstol de las gentes, que preconizaba la libertad en la fe frente a las reglas de la ley; pero, por otra parte, también la libertad cristiana degeneraba a veces en laxismo, las corrientes pregnósticas agitaban a las iglesias, etc. Los adversarios de Pablo fueron, sin duda, numerosos y el carácter entero, a veces violento y autoritario, del apóstol no debía contribuir a descubrir soluciones [19]. Los corintios lo supieron por propia experiencia. En un contexto tan revuelto y confuso, Pablo chocó con múltiples oposiciones, mientras que múltiples formas de judeocristianismo flanqueaban las diversas tendencias que agitaban a los grupos helenocristianos [20]. No fue el menor de los méritos del apóstol haber sabido concentrar teológicamente el pensamiento cristiano, en un

momento en que las iglesias se precipitaban hacia una diversificación cada vez más amplia.

Salvo Rom (y acaso Ef), Pablo no ha compuesto conjuntos teológicos. Sus cartas, redactadas en función de la situación, se presentan más bien como un complemento teológico respecto de una enseñanza impartida *in situ*. Y, sin embargo, su mirada poseía tal agudeza que hasta el acontecimiento eclesial más insignificante le da ocasión para consideraciones vertiginosas, en las que aflora lo esencial de su convicción teológica. Las convergencias de los elementos a menudo recurrentes permite, así, destacar algunos de los ejes de su pensamiento: la soteriología paulina, su eclesiología, sus convicciones escatológicas, su experiencia de la vida «en Cristo», etc. La acentuación de uno u otro de estos puntos básicos depende en parte de la tradición eclesial en que se inserta cada uno de los comentaristas del apóstol.

En la bibliografía se han reseñado diversos estudios publicados a partir (sobre todo) de 1960, agrupándolos según los actuales centros de interés de la exégesis paulina. ¿Es preciso destacar de manera especial la admirable trilogía de L. Cerfaux? La *Teología del Nuevo Testamento* de R. Bultmann tiene hoy, en sus páginas sobre san Pablo, la categoría de un clásico. Merece también ser destacada la síntesis de W.G. Kümmel, al igual que la equilibrada presentación de J.A. Fitzmyer[21]. Sobre la escatología paulina pueden leerse, en particular, los trabajos de P. Hoffmann, W. Harnisch y J. Baumgarten. También siguen manteniendo su peso específico los numerosos trabajos de S. Lyonnet sobre la soteriología paulina. Pero nos falta una gran síntesis que aborde la actitud de Pablo frente a la ley. Se trata de una tarea difícil, porque supone un profundo conocimiento de los ambientes judíos y cristianos, con su propia y específica diversidad. Por lo que hace a la cristología, señalemos sobre todo el libro de A. Feuillet sobre *Cristo, Sabiduría de Dios*. Podría también acometerse el desarrollo de una nueva teología de la Iglesia según san Pablo. Son más bien raros los trabajos dedicados al bautismo y la eucaristía en Pablo, mientras que está registrando un período de renovación la pneumatología paulina, a través, por ejemplo, de M.A. Chevalier. Los trabajos sobre la vida cristiana según Pablo se dispersan un poco en todos los sentidos y es necesaria la erudición de C. Spicq para lograr una síntesis.

CAPITULO SEGUNDO

PABLO Y LA IGLESIA DE TESALÓNICA

por J.M. Cambier

I

LA IGLESIA DE TESALÓNICA Y LAS CARTAS A LOS TESALONICENSES

La fundación de la Iglesia en Tesalónica

Tesalónica, fundada el año 315 por los macedonios, había obtenido del emperador Augusto el privilegio de ser ciudad libre. Tenía, pues, su senado (βουλή), su asamblea del pueblo (δῆμος) y sus magistrados, llamados politarcas (Act 17,8). Ciudad mercantil y puerto floreciente, registraba una gran afluencia de extranjeros. Los judíos eran bastante numerosos y tenían su propia sinagoga (1Tes 2,14-16; Act 17,2). Las inscripciones descubiertas *in situ* mencionan toda suerte de naciones; los judíos aparecen citados con frecuencia.

En el transcurso del segundo viaje misional, san Pablo y Silas, que venían de Filipos, donde se les había rogado que se marcharan (1Tes 2,2; cf. Act 16,39s), hicieron alto en Tesalónica. Siguiendo la costumbre de las misiones paulinas, se dirigieron primero a los judíos (1Tes 2,14; cf. también Act 17,1). El éxito del apóstol entre sus hermanos de raza debió ser escaso (1Tes 2, 14-16 y Act 17,5s). Los Hechos puntualizan que Pablo no pudo predicar en la sinagoga más que en ocasión de tres reuniones sabatinas (17,2); sin duda, abandonó la sinagoga para convocar

a los fieles en la casa de Jasón, en la que ejerció durante algún tiempo el apostolado [1]. Allí fueron a buscarle los judíos, a consecuencia de un motín fomentado por ellos mismos, para hacerle comparecer ante el *demos* de la ciudad (Act 17,5).

Es difícil precisar la duración de la estancia de Pablo en Tesalónica [2]. No basta la indicación de Act 17,2 para reducirla a tres o cuatro semanas. W.G. Kümmel, apoyándose en Flp 4,16, prolonga esta duración pero, de todas formas opina que el apóstol no tuvo tiempo para crear una sólida organización comunitaria [3]. La situación aludida en 1Tes 5,12 tiene más consistencia de lo que parece decir. Por nuestra parte, consideramos probable una estancia bastante corta, dos o tres meses como máximo. De ahí que la formación religiosa de la comunidad, todavía inacabada, fuera motivo de preocupación para el apóstol. De hecho, en Atenas, donde se le había unido Timoteo, «no pudo resistir más» (1Tes 3,1): decidió quedarse sólo en esta ciudad y envió a su compañero a Tesalónica. Estando en Corinto, llegó Timoteo (con Silas, según Act 18,5), portador de buenas noticias (1Tes 3, 6-10). Pero Pablo se enteró también de las calumnias que le levantaban los judíos y de sus persecuciones contra los hermanos (1Tes 2,14s). Temiendo que sus fatigas apostólicas quedaran reducidas a cenizas (1Tes 3,5), les escribe inmediatamente: así se inicia la primera fase de la actividad literaria en las misiones apostólicas de Pablo.

Las cartas a los Tesalonicenses

El *corpus* paulino contiene dos cartas dirigidas a los Tesalonicenses. Su origen cuenta con sólidos fundamentos de críticas externas, si se tiene en cuenta la relativa escasez de información durante los primeros siglos cristianos. Ambas cartas fueron probablemente utilizadas por Ignacio de Antioquía (comienzos del siglo II); se encuentra, sin duda, la primera en el *Pastor* de Hermas (mediados del siglo II) y con mayor certeza la segunda en Policarpo (inicios del siglo II). En todo caso, las dos fueron inscritas por Marción (hacia mediados del siglo II) en su canon del Nuevo Testamento y también las menciona (hacia fines del siglo II) el *Canon de Muratori*. En fin, Clemente de Alejandría

(hacia el 215) las reconoce como paulinas; por lo demás, a partir de Ireneo († hacia 202) fueron admitidas por tales en todas las iglesias[4]. Hasta la época moderna no ha habido discusiones críticas sobre este punto.

Problemas de autenticidad y de unidad

En el siglo XIX, la escuela de Tubinga, con su particular concepción de la persona y del ministerio de Pablo, negó en bloque la autenticidad paulina de las dos cartas. Una posición similar defendió más tarde Scott (1909), que pretendía descubrir en estos escritos la obra de Timoteo (I, cap. 1-3 y II, cap. 3) y de Silas (I, cap. 4-5 y II, cap. 1-2). Frame y Rigaux[5] han demostrado la debilidad de los argumentos, muy subjetivos, ya adelantados por Chr. Baur († 1860) y repetidos por sus sucesores. Volveremos más tarde sobre el problema particular que suscita 2Tes.

Los críticos recientes han planteado algunas cuestiones de historia redaccional más complejas y más específicas. E. Fuchs[6] ha propuesto considerar aparte 1Tes 4,13-5,11, como sección desprendida de una segunda carta. K.G. Eckart[7] divide 1Tes en dos partes: 1,1-2,12 + 2,17-3,4.11-13 sería una primera carta, que Timoteo debió llevar personalmente, mientras que 3,6-10; 4,13-5, 11 + 4,9-10*a* + 5,23-26.28 formaría una segunda carta, posterior a su partida, pero despachada también desde Atenas. El montaje final contendría pasajes redaccionales. W.G. Kümmel ha criticado con acierto, esta disección[8]. W. Schmithals[9] ha propuesto una hipótesis similar, a base de reconstruir cuatro cartas primitivas, con ayuda de 1Tes y 2Tes: dos cartas en 1Tes (1,1-2,12 + 4,2-5, 28 y 2,13-4,1) y otras dos en 2Tes (1,1-12 + 3,6-16, y 2,13-14 + 3,1-3[5].17-18). Pero también en este caso hay que dar la razón a W.G. Kümmel[10] cuando refuta los argumentos en que pretende apoyarse una tal complicación redaccional.

Los problemas particulares de 2Tes

No obstante, cierto número de críticos sigue combatiendo la autenticidad paulina de 2Tes. De hecho, esta carta presenta al-

gunas dificultades tanto en el orden del estilo como en el de las ideas. En su comentario, B. Rigaux [11] ha hecho una exposición histórica de las discusiones del pasado, anotando cuidadosamente los hechos literarios que apoyan, en su opinión, la tesis de la autenticidad. Pero su argumentación no ha convencido ni a W. Trilling [12] (1972) ni a J. Schmid [13] (1978), que ven en el texto un pseudoepígrafo deuteropaulino. También TOB subraya las dificultades del punto de vista tradicional y prefiere considerar la carta como escrita por «un escritor cristiano... bien imbuido de las enseñanzas de Pablo» [14].

Existen sin embargo razones para inclinarse al modo de ver de B. Rigaux, compartido por W.G. Kümmel. Las observaciones literarias no deben inducir a conclusiones abusivas. Considerando las dos cartas en su conjunto, se observa que el 90 % de su vocabulario figura también en las grandes cartas y en las de la cautividad. Las expresiones características, que son el reflejo de la personalidad, revelan la pluma de Pablo, que deja hablar a su corazón y expresa su cálido afecto hacia los hermanos que ha ganado para Cristo, su confianza en su fidelidad a despecho de sus deficiencias y también la conciencia de sus derechos como apóstol. Las diferencias de estilo y tono y hasta de perspectivas doctrinales entre 1Tes y 2Tes se explican por el hecho de que, en el tiempo transcurrido entre ambas, la comunidad ha evolucionado. Tras haber reanudado sus lazos con ella, Pablo se sabe plenamente aceptado; sólo que la situación le obliga a insistir sobre los errores y peligros que asoman en el horizonte.

Mantenemos, pues, con W.G. Kümmel, la tesis que considera las dos cartas como dirigidas a la comunidad de los Tesalonicenses hacia la misma época (el 52 ó el 53, mejor que hacia el 50/51 como opina Kümmel), y en el mismo orden en que han sido conservadas [15]. Escritas con algunos meses de intervalo, las dos proceden de san Pablo. Ésta es la opinión de la mayoría de los comentaristas.

Análisis de las dos cartas

La primera carta

Dirección y saludo habituales (1,1)

1. Pablo abre la carta con una extensa *acción de gracias* por los frutos que su predicación apostólica ha cosechado en Tesalónica. En esta misma y única exposición inicial, el apóstol inserta una refutación de las calumnias que los judíos han sembrado contra él entre los miembros de su comunidad (1,2-2,13). La virtud del Espíritu ha operado en los Tesalonicenses, una conversión que todo el mundo admira (1,2-10). Los v. 1,9-10. que resumen la predicación de Pablo en Tesalónica, ofrecen un buen ejemplo de su *predicación a un auditorio pagano*. Pablo y sus compañeros no han buscado sino agradar a Dios y dar testimonio a los fieles del afecto que les profesa (2,1-13).

2. Precisamente por causa de los frutos de salvación, les han sobrevenido las *persecuciones*. Los judíos trataban, por doquier, de poner obstáculos a la evangelización cristiana (2,13-16). Muy a su pesar, Pablo no ha podido reunirse hasta ahora con los tesalonicenses (2,17-20). Mientras espera la ocasión de poder hacerlo, les envía a Timoteo, que acaba de regresar con noticias consoladoras (3,1-13).

3. A estas protestas de fidelidad del apóstol respecto de su comunidad siguen algunas *exhortaciones* (4,1-5,22). Caminen los hermanos cada vez más perfectamente en el amor de Dios, como conviene a los que poseen el Espíritu Santo (4,3-8)[16]; observen la caridad fraterna (4,9-10*a)* y trabajen con sus manos (4,10*b*-12).

A propósito de los hermanos difuntos, sobre cuya suerte se inquietan, recuerden una sentencia del Señor: un día estaremos todos para siempre con el Señor (4,13-18).

El apóstol añade todavía algunos *consejos para la vida de comunidad:* como hijos de la luz, permaneced vigilantes, en la espera del «día del Señor»; vivid siempre unidos a Cristo; así, edificaréis nuestra Iglesia en la unidad (5,1-11); mostrad vuestra estima a los que presiden la comunidad; aceptad las manifestaciones carismáticas, pero sólo después de haberlas sometido a prueba[17]; vivid en el gozo y la acción de gracias.

La carta concluye con los *deseos* y las *salutaciones* habituales (5,23-28).

La segunda carta

Viene en cabeza la *salutación* (1,1-2).

1. La carta comienza con una *acción de gracias* por la vida cristiana de los tesalonicenses en medio de las persecuciones; sus sufrimientos los

harán dignos del Reino de Dios, en el día del Señor (1,3-10); sigue una oración del apóstol, pidiendo la perseverancia de los hermanos (1,11-12). El resto de la carta está formado básicamente por dos exhortaciones.

2. La *primera exhortación* atañe al día de la parusía: ésta no vendrá antes de que se haya producido la *apostasía* y se haya revelado el *hombre de la impiedad:* ahora bien, éste está todavía mantenido en sujeción por un poder que lo «retiene». El «hombre de la impiedad» aparecerá con todo el poder mentiroso de Satán para engañar y perder a los que hayan preferido la iniquidad al verdadero amor (2,1-12).

3. La *segunda exhortación* comienza con una nueva acción de gracias por la vocación cristiana de los tesalonicenses. Luego, el apóstol los invita a perseverar: el Señor, que es fiel, los ayudará. Que rueguen por el apóstol y por los frutos de su ministerio (2,13-3,5).

4. Bruscamente, en un estilo que adquiere de pronto un tono severo, Pablo dirige a los entrometidos y a los holgazanes una exhortación (3,6-12) que contiene la célebre sentencia: «el que no quiere trabajar, que no coma» (v. 10).

Una *última recomendación* recuerda a la vez la firmeza del organizador y la bondad del padre de la comunidad (3,13-15).

II

PERSPECTIVAS DOCTRINALES

El apostolado de Pablo entre los paganos

La misión apostólica [18]

Pablo, como apóstol de Dios, es el sucesor de los profetas anunciadores de la Palabra [19]. Elegido y avalado por Dios para anunciar la buena nueva (1Tes 2,4 y 2Tes 1,10*b),* lo hace con una seguridad que viene de Dios (1Tes 2,2). Realiza su ministerio con la sola mira de agradar a Dios (1Tes 2,6), renunciando incluso a las ventajas habituales de un apóstol de Cristo (1Tes 2,7 y 2Tes 3,9; cf. 1Cor 9). A cambio de ello, Dios le acredita visiblemente por las obras de poder llevadas a cabo en el Espíritu Santo y por la fecundidad de su acción (1Tes 1,5) [20].

La primera atestación escrita de su predicación expresa ya las dos líneas fundamentales de su mensaje: 1) la salvación ha

sido traída por Cristo a los que creen en él (1Tes 2,13; 4,14; 2Tes 2,12): esta proclamación alcanzará su plena madurez en Rom 2). Hay que recibir dócilmente la salvación de Dios, con plena fidelidad a las tradiciones que proceden del Señor Jesús, transmitidas por el apóstol (1Tes 4,1-15; 2Tes 2,15; 3,6): en 1Cor y 2Cor se ampliarán estos temas.

La conversión de los paganos

Al anunciar el Evangelio a los tesalonicenses (1Tes 2,1-6), Pablo pasa de un auditorio judío a otro pagano. El apóstol no se burla de ellos; al contrario, insiste en el hecho de que Cristo les ofrece la misma salvación que a los judíos. Una alusión de la primera carta (1Tes 1,9-10) nos da una idea del género de predicación que provocó su conversión [21]. No hay aquí ni rastro de las burlas clásicas de la Escritura frente a la multiplicidad y la nulidad de sus dioses (cf. Is 44,9-20; Sab 13-14, etc.). Pablo resume en unas pocas palabras su mensaje: hay que abandonar el culto a los ídolos para servir al Dios viviente y verdadero; hay que poner la confianza no en los dioses falsos, sino en Cristo que, por su muerte y resurrección (1Tes 4,14), nos ha preservado a todos de la ira venidera (1Tes 1,9-10) y vendrá a buscarnos (1Tes 4,13-18).

La esperanza del reinado glorioso de Dios forma la base de la moral enseñada a estos paganos convertidos. Dios los ha llamado a la santidad por el don de su Espíritu (1Tes 4,3-8), para hacerlos partícipes de la gloria del Señor Jesús (2Tes 2,13s). Ahora bien, es necesario recordarles que pueden recaer en sus antiguas costumbres (1Tes 4,5-6; 2Tes 3,6-9). El valor les es tanto más indispensable cuanto que, tras la predicación fructuosa del apóstol (cf. 1Tes 2,1) y la experiencia de los dones del Espíritu (1Tes 1,5-7), han tenido que soportar numerosas aflicciones (cf. 2,2) procedentes de los judíos locales, que los han hostilizado del mismo modo que persiguieron a Jesús en Judea y luego a los primeros fieles (1Tes 2,14-16). Este último pasaje [22], muy polémico, muestra la difícil situación de Pablo frente al judaísmo contemporáneo. Con todo, esta perspectiva debe complementarse con ayuda, en particular, de la síntesis posterior ofrecida en Rom 9-11.

La escatología en las dos cartas

El horizonte escatológico está presente en todas las cartas de Pablo: algunas de sus exposiciones sólo pueden entenderse en función de este horizonte (por ejemplo 1Cor 7, sobre el celibato; Rom 13,11-14, sobre la dignidad del comportamiento cristiano; las consideraciones sobre la salvación de los judíos en Rom 9-11 y sobre la resurrección en 1Cor 15). Pero aquí Pablo aborda el tema de forma explícita y en varias ocasiones. Existen diferencias de perspectiva entre las dos cartas: sólo la segunda habla de la apostasía, del adversario, del retenedor, recurriendo a un lenguaje que está marcado por el dualismo de la apocalíptica judía.

El día del Señor

Cristo, resucitado por Dios, sustraerá a la ira venidera todos cuantos se han vuelto hacia él: Dios reunirá en su cortejo parusíaco a los hermanos que hayan vivido en la fe y hayan muerto en Cristo (1Tes 1,9s; 4,14-16). Reasumiendo una expresión profética y trasladándola de Dios a Cristo, Pablo llama *día del Señor* a este acto final de la historia que traerá la salvación. Para estar preparados cuando venga este día, los hermanos deben renunciar a las tinieblas del pecado y comportarse como hijos de la luz (1Tes 5,5), vivir de fe y de caridad en la esperanza de la salvación (5,8), permanecer unidos a Cristo y edificarse mutuamente en el Señor (5,10s), vivir con el gozo del Espíritu a pesar de sus tribulaciones presentes (1,6). Éstas demuestran que Satán se opone al evangelio (2,18*b*).

La segunda carta insiste sobre este último punto (2Tes 1,6-10; 2,1-11). Ya en el seno del mundo (eón) presente, trabaja el *hombre de la impiedad* de manera misteriosa. Y la situación se prolongará en tanto un *retenedor* enigmático impida a Satán ejercer todo su poder de seducción entre los hombres. Cuando desaparezca este *retenedor*, entonces aparecerá el *adversario*, destinado a la perdición (2Tes 2,3s), que obrará prodigios mentirosos. Pero el Señor Jesús lo aniquilará «de un soplo» con su sola venida (2Tes 2,8). Éste es el primer cuadro del díptico de la parusía.

El retenedor, el adversario y la apostasía[23]

Antes de pasar al segundo cuadro, hay que detenerse sobre tres figuras difíciles: el retenedor (τὸ κατέχον), el adversario y la apostasía. Los comentaristas antiguos y, siguiendo a ellos, numerosos modernos, han propuesto interpretaciones históricas, de las que exponen una clara síntesis los comentarios de E. von Dobschütz y B. Rigaux[24]. La más corriente, ve en el *adversario* a un *anticristo* individual, que asolará a la Iglesia de Dios al final de los tiempos. Sin embargo, la interpretación colectiva, que considera a este adversario como el conjunto de los enemigos del reino de Dios sobre la tierra, era ya conocida en tiempos de san Agustín *(Ciudad de Dios* 20,19,2; PL 41,685). En esta interpretación historicista, al *retenedor* se le identifica a menudo con el imperio romano.

Pero hay que tener en cuenta los convencionalismos propios del lenguaje apocalíptico, que es el utilizado en 2Tes 1,7-10 y 2,3*b*-12. Se trata aquí de un lenguaje que recurre a reminiscencias literarias procedentes de la Escritura para construir un escenario. Este aspecto se advierte claramente en el Apocalipsis joánico, que se inspira generosamente en Ezequiel y Daniel. Tras dichas reminiscencias pueden darse acaso alusiones a las realidades contemporáneas (en Ap, la bestia es el imperio romano perseguidor). Pero incluso éstas son desbordadas, en cuanto *realidades simbólicas,* por la intención del autor, que engloba al designio de Dios en su generalidad. En 2Tes, el *adversario* y el *retenedor* tienen sus antecedentes literarios en el Antiguo Testamento: para el adversario, se cita de ordinario a Dan 11,36. Para el retenedor, cabría pensar en Is 40,22, LXX, situado en el contexto de Is 40,21-24 (cf. también Act 3,19-21). Tal vez para Pablo y los tesalonicenses estos términos evocaran realidades históricas determinadas (cf. 2Tes 2,6), cuya alusión hoy se nos escapa. En este sentido, el material literario de Pablo se ha convertido para nosotros en una cifra; pero queda el anuncio simbólico de los últimos acontecimientos que abrirían el reino mesiánico.

Más que elegir entre una interpretación individual o una interpretación colectiva de estos símbolos, habría que situarlos en el marco general del día del Señor, respetando las leyes del gé-

nero apocalíptico. Bajo el nombre de *apostasía* (2Tes 2,3), nosotros comprendemos a todos aquellos que están destinados a la perdición, por haberse cerrado a la fe (2,12) y al amor verdadero, que les habría salvado (2,10). El *Adversario* representa una fuerza de orden moral que se vincula a Satán («Adversario» y «Satán» son términos equivalentes en algunos textos de la Biblia griega): a partir del Edén, este último lleva adelante en la historia el combate contra Dios y su reino. Representa, pues, a todos cuantos, en el seno del mundo actual, se han aliado con Satán en su lucha escatológica contra Cristo. Por lo que hace al *retenedor*, su nombre insinúa una idea de estabilidad y de solidez, y su oposición a la acción del adversario le sitúa entre las fuerzas que combaten activamente contra Satán, sin que se le pueda identificar ni con san Miguel, ni con el conjunto de los predicadores del evangelio ni, mucho menos, con el imperio romano.

La esperanza de la parusía

Frente a esta victoria de Cristo sobre las fuerzas del mal, el escenario de la parusía presenta la bienaventuranza de todos cuantos han vivido en la fe, la caridad y la esperanza del día del Señor (1Tes 5,8). En este punto, los datos de las dos cartas se complementan entre sí.

Pablo evoca así el destino glorioso de los elegidos de Dios (4,15-17). La venida de Cristo, que provoca la derrota instantánea de los malos (2Tes 2,8), inaugura para los buenos el día de la glorificación (1,10). La voz del arcángel, la trompeta de Dios (que recuerda la de las asambleas litúrgicas judías), el cortejo que va sobre las nubes al encuentro del Señor (1Tes 4,16), forman parte de la imaginería apocalíptica: sería un contrasentido historizarlos. La venida de Cristo resucitado, descrita con los colores de las parusías de los soberanos helenistas[25], se produce de forma súbita, como ladrón que viene en la noche (1Tes 5,2; cf. Mt 23,43).

Pero la esencia de la realidad esperada no se sitúa en el plano de estas imágenes. Esta esencia se halla contenida en una densa expresión: «Estaremos para siempre con el Señor» (1Tes 4,17)[26]. Esto es lo que hay que esperar con paciencia y perseveran-

cia (2Tes 3,5; cf. 1Tes 1,3; 2Tes 1,4). Los tesalonicenses han cometido el error de especular sobre la fecha de la parusía y de ahí sacaron consecuencias prácticas, y en concreto la de no trabajar. La exhortación de Pablo en 1Tes 4,10*b*-12 pone ya las cosas en su justo término. En 2Tes 2,1-3*a* va más lejos, para eliminar la agitación escatológica. La perspectiva parece cambiar de una carta a la otra, pero la contradicción es sólo aparente. Pablo no *enseña* la proximidad de la parusía. Pero, como debe hacer todo cristiano, la *espera* firmemente. Su deseo ardiente de «estar con Cristo» (1Tes 4,17), expresado de forma más personal en Flp 1,23, se abre paso a través de la gozosa descripción de la venida de Jesús (1Tes 4,13-18) y le hace desear ser testigo de ella[27]. Es éste uno de los aspectos permanentes de la esperanza cristiana.

CAPITULO TERCERO

PABLO Y LA IGLESIA DE CORINTO

por M. Carrez

En los Hechos de los apóstoles, la evangelización de Macedonia se produjo después de abandonar Pablo Tesalónica, ya que se trasladó, por tierra, a Berea (Act 17,10-13). Pero luego, la oposición local de los judíos le forzó a partir precipitadamente hacia la provincia de Acaya, donde sufrió una semiderrota en Atenas (Act 17,14-34). Entonces se dirigió a Corinto, capital de la Acaya romana. Fundó allí una Iglesia cuyas relaciones con el apóstol nos son mejor conocidas que las que mantuvo con Tesalónica, ya que su *dossier* incluye dos cartas que se cuentan entre las más extensas de Pablo. Tras los problemas generales planteados por esta correspondencia, examinaremos sucesivamente 1Cor y 2Cor.

I

CORINTO Y SU COMUNIDAD CRISTIANA

La evangelización de Corinto

Corinto, capital de la Acaya romana

Cuando Pablo llegó a Corinto[1], la ciudad acababa de cumplir sus cien años de existencia. Un romano, Mummio, la había conquistado, saqueado y arrasado el año 146 a.C. Otro romano, César, no vaciló en reconstruirla, porque le parecía un punto de

apoyo indispensable para la seguridad de la parte oriental del Imperio. Así, el año 44 a.C., fundó la colonia romana *Laus Julia Corinthus.* La ciudad creció con gran rapidez. Su esplendor y prosperidad atrajeron una población cosmopolita, venida de todos los horizontes de la cuenca mediterránea, que practicaba todo tipo de religiones y se dedicaba sobre todo al comercio. Se cree que muy pronto alcanzó los 500 000 habitantes, de los que un buen tercio eran hombres libres o libertos. Desde el año 27 a.C. fue la capital de la provincia senatorial de Acaya, gobernada por un procónsul.

Viniendo de Atenas, Pablo descubrió el *istmo* y su *diolkos,* ruta para navíos que, en la antigüedad, permitía el paso de éstos de un mar al otro. Trazado hacia finales del siglo V a.C., conocemos hoy mejor este *diolkos* gracias a las excavaciones de 1957: los barcos comerciales, que eran pequeños navíos mercantes, descargaban su cargamento. Y mientras éste era transportado por diversos medios hasta el otro extremo del istmo, los navíos eran transbordados sobre carros de ruedas o sobre rodillos, cuidadosamente maniobrados por hombres que seguían las indicaciones marcadas en el mismo suelo, llegando así, lentamente, hasta el otro mar. Sea como fuere, esta operación de trasbordo proporcionaba una extraordinaria animación a la ciudad de Corinto. Los hombres de mar, capitanes o marineros, creaban una atmósfera de constante agitación y movimiento. Los impuestos y tasas constituían una apreciable fuente de ingresos; el comercio prosperaba y Corinto se había convertido en una ciudad floreciente, célebre por sus riquezas y sus costumbres.

Es cierto — y ya casi tres cuartos de siglo antes de la llegada de Pablo a la ciudad el poeta latino Horacio nos transmite un eco en sus epístolas (I,17-36) — que «no a todos les estaba permitido ir a Corinto», es decir, aprovechar todas las ocasiones de dispendiosos gastos que se ofrecían al visitante. ¿Aludía el poeta a las exigencias financieras requeridas para entrar en el santuario de Afrodita, situado en la Acrocorinto, y servido por más de mil sacerdotisas (cortesanas)? Sin duda, porque este santuario atraía a un considerable número de visitantes. Pero no todos los historiadores y arqueólogos están de acuerdo sobre la naturaleza de las ceremonias que se desarrollaban en él. Para algunos, la prostitución sacra habría sido una práctica constante (así F.J.

De Waele, por ejemplo); según otros, sólo acontecía con ocasión de las grandes fiestas orgiásticas (H. Conzelmann) y la cifra de mil sacerdotisas pertenecería al pasado.

El puerto de *Céncreas,* en la orilla del golfo Sarónico, estaba orientado hacia Atenas y, a través del mar Egeo, enlazaba con Asia Menor, Siria y Egipto. El puerto que aseguraba el tráfico con el Oeste, el *Lequeo,* estaba situado al norte de la ciudad y acogía a las naves procedentes de Hispania, Sicilia, África del Norte e Italia.

Pablo en Corinto

Pablo llegó a Corinto (Act 18,1-18) a finales del invierno del 50-51 (fecha más probable que la del 49-50. Dos acontecimientos permiten precisar las fechas de esta estancia de 18 meses (Act 18,11). Es posterior al destierro de los judíos de Roma, decretado por Claudio (Act 18,2), que muchos autores fechan el año 49[2]. Y concluye poco después de la llegada de Galión[3] (que se trasladó a Corinto al fin de su mandato del 51-52). Esto permitiría, pues, situar la estancia de Pablo en Corinto desde finales del 50 a julio del 52.

Desde su llegada, Pablo entró en contacto con dos judíos, recientemente venidos de Italia, Priscila y Áquilas. Parece que fueron ricos comerciantes que consiguieron hacer prosperar en Corinto, y más tarde en Éfeso, un taller y un comercio de telas. En una fecha algo posterior, tenían en Éfeso una casa tan capaz que podía acoger a la Iglesia (1Cor 16,19). Según Act 18,2-4, Pablo comenzó por buscar trabajo en su negocio, aunque todos los sábados tomaba la palabra en la sinagoga. Hasta después del regreso de Silvano y Timoteo, procedentes de Macedonia (2Cor 1,19; Act 18,5) no pudo dedicarse enteramente al anuncio del evangelio. Tras algunos choques con la comunidad judía, Cayo Tito Justo, que habitaba en la casa vecina, acogió a Pablo y a los convertidos (Act 18,7). Pablo jamás quiso aceptar dinero de los corintios, cosa que éstos le reprocharon (1Cor 4,12; 9,1-12; 2Cor 11,7-9).

Se desarrolló, con bastante rapidez, una comunidad compuesta en muy buena parte de griegos y de cristianos de origen pa-

gano, de extracción más bien humilde (1Cor 1,26-29; 12,2; cf. 1Cor 8,7; 10,14.20). Había también algunos elementos de origen judío (Act 18,8; 1Cor 1,22-24; 10,32; 12,13). Esta comunidad, constituida por creyentes de diversa procedencia, tuvo algunas dificultades para vivir en comunión efectiva: se produjeron tensiones entre judíos y griegos (1Cor 12,13), entre esclavos y libres (1Cor 7,21-23; 12,13), entre hombres y mujeres (1Cor 7 passim; 11,3-15; 14,34-35), entre ricos y pobres[4] (1Cor 11,22). Las cartas a los corintios tienen hoy una gran actualidad, porque permiten comprender todos los problemas que se le planteaban a una comunidad cristiana recién fundada, inserta en una ciudad grande, tumultuosa, amante del dinero, compuesta de unas poblaciones atraídas por César, y finalmente evangelizadas por un apóstol que venía a anunciar el evangelio a todos.

Las relaciones epistolares entre Pablo y Corinto

Problemas de crítica literaria

Las informaciones proporcionadas por las epístolas que poseemos nos permiten comprobar que el apóstol escribió al menos *cuatro cartas* a los corintios. En 1Cor 5,9-11 recuerda que ya les ha escrito una primera vez para prescribir que no se mantuvieran relaciones con los lujuriosos. Tendríamos, pues, una *primera carta* precanónica. Vendría luego la primera epístola, que tal vez sería la *segunda carta.* En 2Cor 2,3 y 7,8 se menciona una carta anterior, escrita «con lágrimas», que no es 1Cor. Se trataría de la *tercera.* Seguiría a continuación nuestra segunda epístola, que sería, por consiguiente, la *cuarta carta.* Esta presentación supone que 1Cor y 2Cor constituyen, una sola carta cada una, y que las otras (¿dos? ¿tres?) se han perdido. Pero, ¿es así? La crítica literaria nunca ha discutido, prácticamente, la autenticidad paulina, pero se ha visto a menudo tentada, y no sin razón, a buscar en el interior de 1Cor y 2Cor las cartas perdidas.

La *crítica externa* no nos proporciona ningún indicio especial. En crítica textual 1Cor y 2Cor presentan un texto bien establecido y muchas veces comentado. El texto aparece representado en los tres tipos de textos de que disponemos: 1) el tipo alejandrino,

con los grandes manuscritos del siglo IV, como el *Sinaítico*, B, C, al que pueden añadirse los minúsculos 33 y 1739; el papiro Chester Beatty (P^{46}) contiene la totalidad de 1Cor y 2Cor: se trata del testimonio más antiguo; hay también el P^{11}; 2) el tipo occidental (D, F, G, Vetus Latina, los padres griegos hasta el fin del siglo IV, los siríacos hasta hacia el 450); 3) el tipo bizantino o común.

Por lo que hace al lugar de 1Cor y 2Cor en el canon, sólo puede proporcionar algunas indicaciones hipotéticas sobre la constitución de la colección entera. El hecho de que las dos cartas figuren en cabeza del *Canon de Muratori* podría indicar que éste nació en Corinto. Más tarde, en Roma, y por razones evidentes, se puso en primer lugar la carta a los Romanos[5]; pero tal vez se trató de una simple cuestión de longitud.

Sólo la *crítica interna* puede aportar los elementos necesarios para una reconstrucción de las cartas de Pablo, a partir de las dos epístolas canónicas. M. Goguel[6], que cree descubrir en ellas hasta seis cartas (A, B, C, D, E, F), recordaba los múltiples ensayos de reconstrucción emprendidos desde Hagge (1876), hasta su propia tentativa (1926). Estos ensayos se refieren al conjunto de las dos epístolas, que serían, por consiguiente, una *colección de cartas* de Pablo a los corintios.

1) La *primera carta*. Para 1Cor, el trabajo más representativo sigue siendo todavía hoy el de Johannes Weiss: 1Cor no es sino un conglomerado de secciones que pertenecen a tres cartas:

A = 10,1-23; 6,12-20; 11,2-34; (+ 2Cor 6,14-7,1).
B^1 = 7,1-9,23; 10,24-11,1; 12-15; 16.
B^2 = 1,1-6,11.

El principio de los cortes y desgloses descansa sobre el hecho evidente de que las dos epístolas no constituyen una exposición seguida; se dan en ellas no sólo cambios de tono, sino también puntos de vista diferentes, e incluso rupturas estilísticas. Así, en 1Cor, el cap. 13 rompe el hilo entre 1Cor 12 y 14. Del mismo modo, si se suprime 1Cor 9, se hace más coherente el conjunto 1Cor 2-10, etc. El mayor número de reconstrucciones se registra a propósito de 1Cor. H. Conzelmann[7] se muestra sensible a los

análisis en que se apoyan. Pero se pregunta si tales realidades legitiman las seductoras reconstrucciones realizadas a partir de un cierto desorden de la exposición y si corresponden a situaciones diferentes. W. Schmithals [8] ha proseguido, en este punto, el debate con H. Conzelmann y W. Schenk [9]. Pero mientras que Conzelmann mantenía la integridad de 1Cor, Schmithals y Schenk reconstruían, cada uno a su manera, el intercambio epistolar entre Pablo y Corinto, desglosando las dos epístolas en varias cartas. Esta disección, sabiamente realizada, sirve para reconstruir la posible historia de las relaciones entre el apóstol y la comunidad de Corinto y para trazar el perfil de la evolución total de la crisis (o de las crisis) corintia(s).

Resulta normal formularse estas y parecidas hipótesis, que nos enseñan mucho sobre la estructura de las epístolas. Pero cuando, a continuación, se utiliza esta historia, reconstruida a base de hipótesis, para garantizar los desgloses obtenidos, es lícito mostrarse escéptico. G. Bornkamm [10] supone que la forma canónica de nuestras dos epístolas es obra de un redactor posterior, que ha compilado la activa correspondencia del apóstol con los corintios y ha compuesto una legajo de cartas. Pero, si bien es cierto que la unidad de las epístolas a los Corintios plantea dificultades, en particular la de 1Cor, debe advertirse, con G. Friedrich, «que estas dificultades no se solventan con los desgloses propuestos; sino que, por el contrario, no hacen sino aumentarlas» [11].

2) La *segunda carta.* Para 2Cor los problemas pueden tener una solución más sencilla que — aunque no unánimemente aceptada — merece, con todo, la adhesión de muchos. El hecho más nítido (desde Hausrath, 1870) [12] es que 2Cor 10-13 podría ser tal vez la totalidad o una parte de la carta intermedia escrita «con lágrimas».

Resta el conjunto 2Cor 1,1-9,15. La sección 2Cor 7,5 es la continuación lógica de 2Cor 2,12-13. De esta ruptura en 2,13, con su reanudación en 7,5, puede deducirse que 2Cor 2,14-7,4 constituiría una carta aparte, una apología del apostolado paulino. Pero pudiera muy bien ser que sólo se tratara de uno de aquellos largos paréntesis habituales en el apóstol. Queda, entonces, el corto pasaje de 2Cor 6,14-7,1, que es la mayor de las dificultades de este escrito. Al poner en guardia contra la idolatría,

Pablo cita un texto tomado de otra parte. ¿Es un texto cristiano o apocalíptico (Marxsen) o de otra procedencia (Fuller, Harrington, Fascher), tal vez judeo-cristiano o qumraniano (Fitzmyer, Gnilka, H. Braun, Georgi, Gärtner)? Este texto, aceptado por Pablo, ¿está aquí en su lugar correcto? ¿No estaría mejor en otro sitio? De hecho, estos versículos parecen estar mal insertos en su contexto y tienen un vocabulario escasamente paulino. ¿Habría que considerarlos como una interpolación posterior, de origen gnóstico (Schmithals) [13] o qumraniano (E. Schweizer)? [14] También aquí, en 2Cor, pueden citarse cambios bruscos de un tema a otro. B. Rigaux [15], por ejemplo, señala 5,11; 6,1; 6,11.

Queda, pues, por resolver el problema de si 2Cor 1-9 constituía al principio una sola sección. Puede aceptarse, por analogía con 1Tes y Flp, la explicación de que el apóstol ha interrumpido la exposición de las reacciones de la comunidad de Corinto al recibir su carta intermedia, para insertar una apología de su apostolado (2,14-7,4). De este modo, daría más peso al envío de Tito, en el momento en que va a confiar a este último la delicada misión de llevar a buen fin la realización de la colecta (8, 1-24). En tal caso, 2Cor 8 no sería un billete aislado, como han propuesto algunos, sino la conclusión de 2Cor 1-7. Según esto, 2Cor 9,1-14 transformaría a Cor 1-8 en una carta circular para todos los cristianos de Acaya.

Se habría llegado así a un acuerdo, sea sobre un desglose, poco probable: 2Cor 1-7; 8 + 9; 10-13, sea, más bien, sobre 2Cor 1-8 + 9; 10-13. W.G. Kümmel [16] estima, que en resumidas cuentas, es preferible aceptar la unidad de 2Cor. Niels Hyldahl [17] ha intentado incluso demostrarla. Relaciona entre sí los diversos proyectos de viaje del apóstol y luego los compara con los desgloses propuestos. Y concluye que sólo 2Cor, considerada como un todo, los explica bien. Pero esta demostración no nos parece convincente por lo que respecta a 2Cor 10-13; preferimos considerar esta sección a la vez como la carta «con lágrimas» y como la carta intermedia.

Problemas de crítica histórica

Partiendo de esta hipótesis de lectura, hay que situar ahora 1Cor y 2Cor en el conjunto de las relaciones de Pablo con la

Iglesia de Corinto, tras la partida del apóstol (mencionada en Act 18,18) y en el curso de sus estancias en Éfeso (Act 19) y en Macedonia (Act 20,1). Los datos de los Hechos, que son de segunda mano, deben utilizarse aquí con mayor precaución que los de las cartas[18]: en algunos puntos pueden ser esquemáticos, elípticos o armonizantes. Estos datos sólo proporcionan un marco general, cuyos detalles aclaran — o eventualmente complementan y hasta rectifican — las cartas.

1) *¿Sobre qué puntos fijos se apoya la reconstrucción de las relaciones entre Pablo y Corinto?* Hay, en primer término, elementos laterales: *a)* las informaciones recibidas (¿de palabra? ¿por escrito?) gracias a las gentes de Cloe (1Cor 1,11); *b)* las preguntas presentadas por escrito (1Cor 7,1) y transmitidas a Pablo, tal vez por Estéfanas, Fortunato y Acaico (1Cor 16,17); *c)* los viajes a Corinto de sus dos colaboradores: Timoteo (1Cor 4,17; 16,10) y Tito. Este último hizo al menos dos viajes, uno para dar a Pablo noticias de la Iglesia local (2Cor 2,13 y 7,15-17) y el otro para llevar a buen fin la colecta (2Cor 8,6.16.23 y acaso 12,18).

Vienen a continuación los viajes del mismo Pablo. El viaje fundacional no presenta dificultades (1Cor 2,1-5: 2Cor 1,18-22). Pero luego los datos se embrollan: un segundo viaje, anunciado en 1Cor 16,5-6, con el itinerario «Efeso, Macedonia, Corinto y Judea» (cf. Act 20), quedó sin efecto, a tenor de 2Cor 1,15-16, e incluido en otro proyecto, que llevó al recorrido «Éfeso, Corinto, Macedonia, Corinto y Judea». En consecuencia, debemos contar con al menos tres estancias distintas de Pablo en Corinto: la tercera, retrasada por consideración a los propios corintios (2Cor 1,23; 2,1) aparece explícitamente mencionada en 2Cor 12,14 y 13,1. Con todo, si se admite que 2Cor 10-13, que anuncia la visita, es la carta intermedia, escrita «con lágrimas», las menciones de la misma que se encuentran en 2Cor 1,23 y 2,1 podrían aludir a un viaje ulterior. Topamos aquí con la dificultad más ardua de todas las discusiones críticas relacionadas con el orden de los capítulos de 2Cor.

2) La *sucesión de los acontecimientos* podría reconstruirse de la siguiente manera. Cuando Pablo ya se hallaba desde hacía

algún tiempo en Éfeso, le llegaron noticias de graves desórdenes ocurridos en la comunidad de Corinto. Escribió entonces la *primera carta A* (precanónica, perdida, mencionada en 1Cor 5,9). A título indicativo, Schmithals [19] da la siguiente reconstrucción: 2Cor 6,14-7,1 + 1Cor 9,24-10,22 + 1Cor 6,12-20 + 1Cor 11,2-34 + 15 + 16,13-24. Esta primera carta (perdida, en nuestra opinión) conminaba a los corintios a romper el contacto con gentes de notoria mala conducta. Pero obtuvo escasos resultados. Pablo confiaba en que sería más eficaz la venida de Timoteo, fundador con él de la comunidad (según 2Cor 1,19). Este último recordaría la enseñanza y la doctrina del apóstol (1Cor 4,7; cf. 1Cor 16,10).

Presentaron entonces al apóstol algunas dificultades por escrito y él decidió responderlas punto por punto, enviándoles una *segunda carta B,* que pensamos es 1Cor. Para quienes, como Schmithals, han encontrado ya A en 1Cor, B sería una carta de respuesta: 1Cor 1,1-6,11 + 1Cor 7,1-9,23 + 1Cor 10,23-11,1 + 1Cor 12,1-14,40 + 1Cor 16,1-12. Pero nosotros no admitimos esta disección. Esta carta B estaría fechada en la primavera (1Cor 16,8), sin duda del año 55. Por aquel entonces, Pablo esperaba poder trasladarse personalmente a Corinto en el invierno siguiente (1Cor 16,6).

A continuación *Tito* partió de Éfeso para Corinto, con la finalidad de restablecer el orden en la comunidad y preparar la ejecución del proyecto de la colecta (ya mencionada en 1Cor 16,1-4). Pero halló en la comunidad un panorama deplorable: las dos cartas, A y B, y la posterior visita de Timoteo, no habían causado el menor efecto. Entonces, *Pablo* hizo un viaje relámpago a Corinto. Pero tampoco él pudo dominar la situación. Esta decisión repentina y este viaje mal preparado no consiguieron otra cosa que un enfrentamiento muy violento. Entonces, bruscamente, regresó a Éfeso.

Se niega muchas veces esta visita intermedia de Pablo. Algunos, como Schmithals, la sustituyen por una *carta intermedia,* distinta de la escrita «con lágrimas»: 2Cor 2,14-6,13 + 7,2-4. J.F. Collange [20] marcha en este mismo sentido. Wendland, Fuller, Marxsen, Bornkamm, Georgi, creen que la *carta intermedia y la carta con lágrimas constituyen una unidad,* que englobaba 2Cor 2,14-6,13 + 7,2-4 y 2Cor 10-13. Lo más sencillo es admitir que,

ya de regreso en Éfeso, Pablo redactó una *tercera carta* (C), en términos severos o escrita «con lágrimas» (2Cor 2,3-4), carta que podría identificarse con 2Cor 10-13.

Hyldahl suprime el viaje intermedio y considera que la carta «con lágrimas» no fue escrita con ocasión de un viaje a Corinto o en sustitución de este viaje, sino que coincide simplemente con 1Cor. Entonces, se derrumbaría por sí misma la hipótesis de Hausrath y los cuatro capítulos de 2Cor 10-13 se encuentran bien donde están ahora. En este caso, el intercambio epistolar entre Pablo y los corintios sólo abarcaría *tres cartas*. Cabe también imaginar que esta tercera carta (C) se ha perdido, al igual que la primera, y entonces habría que mantener, con W.G. Kümmel, la integridad de 2Cor.

Por nuestra parte, creemos en la existencia de la visita intermedia y en la identidad de 2Cor 10-13 con la «carta escrita con lágrimas». Para superar el fracaso de su visita y calibrar los efectos de esta carta, Pablo encargó a *Tito*, cuya habilidad diplomática y cualidades de negociador tenía en gran estima, que reanudara los contactos con los corintios. Es difícil decidir si Tito fue o no portador de la tercera carta (C). Nosotros nos inclinamos a pensar que Tito partió un poco más tarde. Pablo esperaba, pues, con impaciencia noticias sobre las reacciones de los corintios a su carta y el resultado de la misión de Tito. Bajo la presión de circunstancias tal vez graves (cf. 1Cor 15,32; 2Cor 1,8) [21] salió de Efeso para trasladarse a Tróade y, de allí, partió pronto hacia Macedonia, donde le alcanzó Tito, portador de excelentes noticias: se había producido un giro radical y la comunidad, en su gran mayoría, se había sometido al apóstol.

Pablo se sintió inundado de gozo. Reconfortado, redactó una apología de su apostolado, a la que añadió una pequeña obra maestra literaria: la llamada en favor de la colecta (2Cor 8), además del cap. 9, para hacer de su carta un mensaje dirigido a toda Acaya. Es la *cuarta carta* (D; 2Cor 1-9). Pablo la confió a Tito, de modo que esta carta anunciaba su visita personal. Tito llevó en su compañía a un hermano, cuyo nombre no se menciona ni en 2Cor 8,18 ni en 12,18. Tito, pues, preparó la visita de Pablo y actuó de modo que la colecta pasara ya del estadio de proyecto al de ejecución. Estamos ya a fines del año 56.

Pablo aprovechará esta tercera estancia para redactar, con plena serenidad de espíritu, la carta a los Romanos.

II

LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

Plan y contenido de la carta

Estrictamente hablando, la carta no tiene un plan. Con todo, se destacan nítidamente en ella un cierto número de secciones. Pablo reacciona ante noticias en 1,11; 5,1 y 15,1 (cf. 15,12); responde a preguntas presentadas por escrito en 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1. Los diferentes «a propósito de» indican que, ante la recepción de nuevas noticias o partiendo de las preguntas planteadas, el apóstol pasó a otro tema. En ocasiones llega a mezclar lo que nosotros llamaríamos enseñanzas teológicas con consideraciones prácticas (así en 2,6-16; 9,1-27; 10,1-13; 13,1-13). Con estas reservas, podrían distinguirse 7 secciones, que se inician en 1,10; 5,1; 7,1; 8,1; 11,2; 15,1 y 16,1.

Introducción: Salutación (1,1-3) y *acción de gracias* (1,4-9),

La *salutación* presenta una particularidad (1,2*b*): se amplía a «todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro». Esta fórmula ecuménica inhabitual se explica muy bien frente a los particularismos corintios, sin que sea preciso interpretarla (J. Weiss) como una interpolación que habría que fechar en la época en que 1Cor habría sido colocada a la cabeza de las colecciones de los escritos paulinos.

La *acción de gracias*, de estructura usual, introduce el tema de la carta: los corintios, colmados de riqueza, de palabra y de conocimiento, no carecen de ningún carisma. Tras las perspectivas escatológicas, el apóstol subraya que Dios los ha llamado a la comunión de su Hijo.

I. LAS DIVISIONES EN LA IGLESIA, LA SABIDURÍA Y LA PREDICACIÓN DEL EVANGELIO (1,10-4,21).

1) *Los grupos en la comunidad* (1,10-17). Pablo parte de un hecho actual: al igual que hacen los miembros de los grupos religiosos griegos *(thiases)*, también los corintios se adscriben a distintos jefes de fila: Pablo, Apolo, Cefas, Cristo.

2) *La sabiduría de Dios* (1,18-2,16). En cuatro cortos párrafos (1,18-

25; 1,26-31; 2,1-5; 2,6-16) el apóstol trata de la sabiduría de Dios. El lenguaje de la cruz, necedad de la predicación, pone a prueba la sabiduría del mundo: el Mesías crucificado es escándalo para los que piden un signo, como los judíos, y necedad para los que buscan sabiduría humana, como los griegos; pero es poder y sabiduría de Dios para todos los llamados (1,17-25)[22]. Tras haber recordado que la comunidad de Corinto se compone de hombres que no pasan ni por sabios ni por poderosos (1,26-31), Pablo, que ha predicado en Corinto a Jesucristo crucificado (2,1-5), enseña ahora a los cristianos adultos lo que revela el Espíritu: la sabiduría de Dios oculta y misteriosa (2,6-16).

3) *Los predicadores del evangelio y la comunidad de Corinto* (3,1-4,21).

Los corintios son el «campo de Dios». Todos a una trabajan en la obra de Dios: Dios es quien cultiva. Pablo ha plantado, Apolo ha regado, Dios quien da el crecimiento (3,1-9).

Los corintios son el «templo de Dios». Pablo ha puesto los cimientos de la casa que Dios construye: Jesucristo. En el día del juicio se revelará la obra de cada uno (3,10-17)[23].

Volviendo al tema de la sabiduría y la necedad, Pablo, con una fórmula magnífica («Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios»), lleva a los corintios a considerar los predicadores del Evangelio —Pablo, Cefas o Apolo— servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios (3,18-4,5).

Lo que es cierto respecto de los apóstoles, lo es también respecto de la comunidad (4,6-13)[24]. Con paternal preocupación, Pablo envía su colaborador Timoteo a Corinto, que ayudará a los corintios a descubrir el reino de Dios en hechos y no ya en palabras (4,14-21).

II. REACCIÓN DE PABLO FRENTE A TRES GRAVES DESÓRDENES (5,1-6,20).

1) *Un caso de incesto* (5,1-13)[25]. Un fiel vive con la mujer de su padre. Pablo exige que se le expulse de la comunidad, aunque esperando siempre su conversión (5,1-6). La comunidad debe ser pura (5,7-8). Ya en una primera carta (perdida) había dicho que no debían tenerse tratos con lujuriosos (5,9-13).

2) *Querellas entre hermanos* (6,1-11). Los cristianos, que participarán en el juicio escatológico, deberían abstenerse de toda querella y, de tenerlas, no deberían acudir, para solucionarlas, a los tribunales paganos[26] (6,1-8). Sigue un catálogo de pecados que excluyen del reino de Dios, pero de los que los bautizados han sido lavados, justificados, santificados[27] (6,9-11).

3) *La prostitución* (6,12-20). Con el principio «Todo está permitido», algunos olvidan que su cuerpo es el «templo de Dios» y tienen tratos con prostitutas[28] (¿sagradas?). Pero la vida sexual afecta a la persona entera, y debe desdecir de la pertenencia al Resucitado: «¡glorificad a Dios en vuestro cuerpo!» (6,20).

III. PRIMERA RESPUESTA A LAS PREGUNTAS: MATRIMONIO Y VIRGINIDAD (7,1-40).

1) *Reglas para los que están o han estado casados* (7,1-16) [29]. Frente a las tendencias ascéticas de algunos corintios, el apóstol insiste ante ellos en la reciprocidad conyugal y la pertenencia mutua (7,1-6). Pablo, hombre no casado (¿viudo? ¿soltero? ¿abandonado por su mujer?), se dirige a los que no se hallan ya sujetos a los vínculos del matrimonio y les aconseja que permanezcan así (7,7-9). Pero que ni el hombre ni la mujer creyente tomen en ningún caso la iniciativa de separarse del consorte infiel. Como máximo, el creyente podría aceptar esta separación en caso de que fuera el consorte no creyente quien la solicitara (7,8-16).

2) *Servir al Señor es más urgente que cambiar de estado* [30] (7,17-24): lo decisivo es la llamada, no la condición humana.

3) *Consejos para los que nunca han estado casados: vírgenes o prometidos.* Contrariamente a lo que piensan algunos corintios, el matrimonio no es pecado; pero la virginidad, masculina o femenina, permite mejor disposición frente a la urgencia escatológica (7,25-35). Los prometidos pueden elegir [31]: es bueno casarse, pero no casarse es mejor (7,36-38). En una u otra forma, este consejo es válido también para las viudas: es preferible que no contraigan nuevo matrimonio (7,39-40).

IV. SEGUNDA RESPUESTA: LAS CARNES INMOLADAS A LOS ÍDOLOS Y LA PARTICIPACIÓN EN LA VIDA CIUDADANA (8,1-11,1).

1) *Los banquetes que implican comer carne ofrecida al ídolo.* Estos banquetes formaban parte de la vida ciudadana. Pablo distingue tres casos. *a)* El creyente jamás puede tomar parte en un festín celebrado en un templo. *b)* Inmolada o no, la carne es solo carne, y, en cuanto tal, un alimento lícito. *c)* Pero si comerla ante los débiles implica el riesgo de atentar contra la comunión con Cristo, es mejor abstenerse, renunciando a los propios derechos [32] (8,1-13). Estos principios generales quedan matizados mediante las consideraciones que siguen.

2) *La libertad del apóstol* (9,1-27). Ser libre significa, en efecto, para Pablo saber renunciar a los propios derechos. No ha querido recibir dinero de los corintios, para poder anunciarles mejor, y gratuitamente, el Evangelio [33] (9,1-18). Se hace todo para todos (9,19-23) y, al igual que los atletas, se impone una disciplina para conseguir el premio: tener parte en el evangelio (9,24-27).

3) *El ejemplo de Israel y la conducta actual* (10,1-22). En el desierto, Israel fue alimentado con una comida espiritual y saciado con una bebida también espiritual [34]. Pero esto no impidió que la mayor parte de ellos se entregaran a la idolatría (10,1-13). También los corintios deben estar en guardia, huir de la idolatría, elegir entre la mesa de los demonios y la mesa del Señor (10,14-22).

4) *Hacerlo todo para gloria de Dios* (10,23-11,1). Para concluir, Pablo vuelve sobre el tema de 8,1-13. Si comer carnes inmoladas a los ídolos puede ser causa de caída para alguno, hay que abstenerse (10,23-30). Los corintios deben imitar a Pablo como él, por su parte, imita a Cristo, haciéndolo todo para gloria de Dios (10,31-11,1).

V. PROBLEMAS RELACIONADOS CON LA CELEBRACIÓN DE LAS ASAMBLEAS CRISTIANAS (11,2-14,39). Al parecer, Pablo no responde a la tercera pregunta hasta 12,1, que empieza con «acerca de». ¿Es que añade los dos puntos tratados en 11,2-16 y 11,17-34 basándose en informes orales? A no ser que se prefiera, como Schmithals o Schenk, considerar esta sección como párrafo aparte, perteneciente a otra carta. Pero esto parece dudoso.

1) *El puesto de la mujer en el culto* (11,2-16). Este texto difícil, atestigua la participación de la mujer en la oración pública y en la profecía. ¿Acaso exige aquí Pablo que se aplique una costumbre judía, a saber, que se cubra la cabeza con un velo de plegaria? ¿O bien se limita a pedir un modo de vestir decente, en oposición al culto de la Afrodita corintia? Sea como fuere, está claro que hay un lugar para el hombre y un lugar para la mujer ante el Señor[35].

2) *La celebración de la cena* (11,17-34). La comida, durante la cual se celebraba la cena, puso de manifiesto la falta de comunión entre los corintios[36]: mientras unos pasaban hambre, otros, que transformaban la comida en un banquete griego, se embriagaban (11,17-22). Pablo recuerda la tradición que ha recibido y que se remonta al Señor (11,23-25) y añade, además, la perspectiva escatológica (11,26). Cada cual debe extraer sus propias consecuencias de su participación en la cena: las enfermedades y muertes recientes son señal de una «corrección» de Dios.

3) *Los dones del Espíritu y su uso en el amor fraterno* (12,1-14,39). Se encuentra aquí la tercera respuesta de Pablo a los problemas planteados.

a) *Las experiencias de inspiración* (12,1-3): sólo son buenas las que inducen a confesar: «Jesús es el Señor».

b) *Diversidad de los dones de la gracia y unidad del cuerpo de Cristo* (12,4-31). Los carismas, dones de la gracia, tienen una fuente única: el mismo Espíritu, el mismo Señor, el mismo Dios (12,4-11)[37]. Recurriendo a la conocida imagen del cuepo y de sus miembros (12,12-25), Pablo concluye: «Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno miembro de él» (12,27). Y hace a continuación una exposición de la diversidad de dones, poniendo en cabeza los tres grandes ministerios de origen judeocristiano[38]: apóstoles, profetas y maestros o doctores (12,28).

c) *El himno al amor* (13,1-13)[39] interrumpe el desarrollo entre 12,31 y 14,1. Se estructura en tres estrofas: v. 1-3[40]: «Si no tengo amor, de nada me sirve»; v. 4-7[41], con quince breves afirmaciones, todas las cuales tienen por sujeto al amor; v. 8-12, que culmina en la metáfora del espejo y la perspectiva de la esperanza: «entonces conoceré como soy conocido»[42]. La conclusión paulina (cf. 1Tes 1,3; 5,8) afirma la preeminencia del amor sobre la fe y la esperanza (13,13).

d) *Las experiencias de inspiración para la edificación de todos* (14, 1-40). Entre la profecía y el hablar lenguas, dos experiencias de inspiración, Pablo opta por la profecía, que edifica directamente a la asamblea, sin necesidad de intérpretes (14,1-19). Las lenguas son signo para los no creyentes, mientras que la profecía es signo para los creyentes. En el culto, que todo se haga para la edificación común (14,20-40). El

pasaje 14,33*b*-36, emparentado con 1Tim 2,11-12, suscita un problema: al parecer, está en contradicción con 1Cor 11,2ss. ¿Adición tardía del apóstol?, ¿interpolación [43]? ¿prohibición de que las mujeres hablen en lenguas? Volveremos más adelante sobre este texto.

VI. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO Y LA NUESTRA (15,1-58). Pablo comienza por recordar el *kerygma* cristiano, citando una vieja fórmula de fe recibida de la tradición [44], tal vez aramea (lengua y estilo), procedente de Jerusalén («fue sepultado») (15,3-4). Tras un repaso de la lista de apariciones, Pablo muestra que la resurrección de Cristo es el fundamento de toda la predicación cristiana (15,5-11 + 12-34).

A continuación pasa a responder a la pregunta: ¿con qué cuerpo resucitarán los muertos? Y concluye con la evocación de la resurrección final, en la que todos, vivos y muertos, serán transformados (15,35-58).

VII. INSTRUCCIONES, PROYECTOS, RECOMENDACIONES Y SALUDOS (16,1-24). Tras las instrucciones para la colecta en favor de Jerusalén (16,1-4), Pablo comunica sus proyectos de viaje (16,5-9). Les recomienda su compañero Timoteo (16,10-11) y disculpa a Apolo (16,12). Sigue una breve exhortación y, a continuación, se felicita de la presencia de Estéfanas, Fortunato y Acaico (16,13-18). En el saludo final, engloba a las iglesias de Asia, a Áquila y Prisca, a todos los hermanos (16,19-20). Y, en fin, escribe de su puño y letra un breve saludo, para autentificar la carta (16,21-24).

Los temas doctrinales de la carta

¿Unidad o diversidad de temas?

Se fraccione o no en varias cartas, la primera epístola a los Corintios da, a primera vista, la impresión de falta de unidad: «Puede parecer un conglomerado de diversas piezas, en las que se echa de menos el tema general» (G. Friedrich).

Este hecho no ha impedido que numerosos exegetas multipliquen los esfuerzos para encontrar un punto común, un pensamiento rector. K. Barth [45] (1953) ve en 1Cor 15 la clave de todo el escrito, sostenido por el mensaje de la *resurrección* de entre los muertos y el problema de las realidades últimas. R. Bultmann [46] comparte el punto de vista de Barth, pero contempla la escatología en otra perspectiva: la realidad escatológica es el *amor* (1Cor 13). H. Schlier [47] ve en la relación entre conocimiento y amor la condición esencial de la edificación de la Iglesia. Tras-

lada también esta insistencia a la relación entre la tradición y el *kerygma,* siendo el primero el núcleo del segundo.

W. Schmithals[48] se interesa, ante todo, por las *influencias gnósticas*[49]. La existencia misma de la comunidad, dividida en diferentes tendencias, estaba en juego bajo la acción de los espiritualistas gnósticos, que situaban en un primer plano la sabiduría y el conocimiento (por ej., 2,6; 8,1; 13,2ss). En cuanto cristianos perfectos y adultos, «espirituales», se separaban de los otros, los «psíquicos» (2,14), esto es, los hombres carnales, demasiado humanos (3,1). Buscan las experiencias de inspiración (12,1): cuanto más inspirado se está, más se llega al éxtasis y se es más cristiano total. Guiados por el Espíritu, niegan toda autoridad, no aceptan ninguna regla ni soportan ninguna imposición: «todo está permitido» (6,12; 10,23). Piensan poseer ya la autoridad escatológica: «reinan» (4,8); se creen por encima de todos y de todo y, por ello, desprecian a los otros, fieles o apóstoles. Esta actitud les lleva a un individualismo y a una conducta libertina que crea agitaciones, suscita rivalidades, genera querellas (3,3), amenaza la unidad de la comunidad. Sólo cuenta la persona de cada cual, su propio valer, su edificación individual, sus puntos de vista. De ahí tumultos y desórdenes en el culto inspirado (14,4.17.27.30). ¡Tanto peor para los hermanos que no han alcanzado aún este grado de conocimiento! Cada uno se hincha de conocimiento (= *gnosis)* y no duda en oponerse a los otros (4,6.18; 5,2; 8,1; 13,4). Vinculados a Cristo por su propia inspiración, estos hombres rechazan al Jesús demasiado humano y no dudan en declarar: «¡Maldito sea Jesús!» (12,3). A lo que Pablo replica en 16,22: *Maranatha!*

G. Friedrich[50] (1974) cree que se da en las 13 secciones de 1Cor una *unidad cristológica.* Cristo es el fundamento, el centro, el vínculo y el objetivo final de la comunidad. El cristiano está ligado a Cristo con su ser entero: no sólo con su pensamiento, su conocimiento, el espíritu y hasta la metafísica, sino también por el *cuerpo.* Nos hallamos ante una cristología realista (6,13; 10,17; 11,28; 12,13.27). Cristo es el contenido de la predicación misionera y el centro de la exhortación a la comunidad. Cuando Pablo habla de Cristo, tiene ante los ojos al Cristo total resucitado (15,1ss), glorificado (8,6), que viene de nuevo (7,29ss), presente en la comunidad (10,16ss), crucificado

(1,17ss; 2,2), cordero del sacrificio (5,7). Pablo cita sentencias del Señor (7,10; 11,23ss). La confesión «Jesús es el Señor» (12,3) y las palabras de la cena unen al Jesús terrenal con el Señor glorificado.

A. Feuillet[51] (1976) ve en 1Cor una respuesta fundamental de Pablo a la pregunta: ¿Se puede ser a la vez verdaderamente libre y auténtico discípulo de Cristo? Este autor advierte la influencia del mundo griego sobre el lenguaje y las ideas de 1Cor en lo que atañe a la *libertad*, y presenta algunos ejemplos que muestran cómo Pablo ha cristianizado el concepto griego de libertad.

Para concluir esta rápida exposición, citaremos a W. Bauer[52] (1964). En su opinión, el problema que se plantea es saber por qué, a pesar de que 1Cor no ha desempeñado el gran papel teológico de Rom, fue, sin embargo, tenida en sumo aprecio desde fechas muy tempranas (1Clem, Ignacio, Policarpo). La respuesta es que esta carta tiene un contenido más existencial que dogmático, y trata problemas concretos, que siguen siendo siempre actuales. Analicemos algunos de sus temas principales.

Algunos temas básicos de la carta

1) *Los «partidos» en Corinto* (1Cor 1-4). Cuando el apóstol escribió esta carta, existían diversos grupos en Corinto. Eran algo más que una posibilidad; encarnaban ya una realidad que podía poner en peligro la unidad de la Iglesia. El apóstol habla incluso de escisión y de división (cf. también 11,17-19). Desde 1831, con los trabajos de F.C. Baur[53], se ha hecho habitual hablar de *partidos* en Corinto. Cada uno de ellos debía presentar sus características, sus afinidades y sus oposiciones. Para Reitzenstein (1920), su nacimiento se debió a una especie de relación mística entre el bautizante y el bautizado, a la manera de las relaciones existentes en las religiones mistéricas entre el iniciador y el iniciado[54]. A esto puede objetarse que Pablo bautizó poco en Corinto (1Cor 1,14-16) y que, si Pedro no estuvo nunca en esta ciudad, «sus» bautizados deberían proceder de otros lugares.

Para caracterizar al *partido de Pedro* se ha pensado, con

el apoyo de Gál 2,11, en un grupo de judeocristianos vinculados a Jerusalén. ¿Procedían acaso de Palestina, donde habrían sido bautizados por Pedro (3,22; 9,5; 15,5 y Gál 1,18; 2,9,11)? Nada sabemos de una posible venida de Cefas a Corinto. Algunos, como Lietzmann (1949), Manson (1962) y Barrett (1963) suponen, aduciendo 9,5, que se llevó a cabo, efectivamente esta visita [55]. Pero observemos que en 1Cor apenas si afloran tendencias judeocristianas extremas y que el problema de la ley no desempeña prácticamente ningún papel. El *partido de Apolo* gustaría de la retórica (Act 18,24*b*), de las eruditas exégesis del Antiguo Testamento (Act 18,24*c*) y, eventualmente, de la alegoría, de origen alejandrino, y de los discursos de sabiduría. Pero dado que Pablo habla siempre con afecto de Apolo, la escisión provendría en este caso de la base y no de los apóstoles: cuando Pablo escribe la carta Apolo está con él, en Éfeso (1Cor 16,12). *Pablo* afirma que hay un partido que se declara por él, pero no lo aprueba: ¿Está Cristo dividido? ¿Ha sido Pablo crucificado por vosotros? ¿Habéis sido bautizados en el nombre de Pablo (1,13)? La respuesta a estas preguntas es: no.

Queda por precisar la cuarta afirmación: «Yo soy de Cristo.» ¿Es que había un *partido de Cristo?*

a) *Primera respuesta:* Esta afirmación debe situarse en el mismo plano que las tres primeras: había, en efecto, un *partido de Cristo:*

Estaría integrado por cristianos, algunos de los cuales habrían conocido al Cristo histórico, en vida, «en la carne». Profesarían gran estima a la familia del Señor, a la que pertenecía Santiago. Así C. Weizsäcker (1892), E. Bammel (1955); esta tesis había sido ya preludiada por Atton de Verceil [56].

Se trataría de judeo-cristianos extremistas. Así F.C. Baur (1831), Feine-Behm (1956) [57].

Se trataría de espiritualistas desligados de Jesús; así H. Lietzmann (1949), Jülicher-Fascher (1931) [58].

Serían los partidarios de cierta gnosis, que no reconocían otra autoridad que «el espíritu de Cristo»: así Lütgert (1908) y Allo (1934) [59]. O tal vez, simplemente de gnósticos: así Schmithals (1966) y Jewett (1971) [60].

Sería un grupo opuesto al de Cefas: así C.K. Barrett (1964) [61].

b) *Segunda respuesta:* Por el lado contrario, y desde san

Juan Crisóstomo, algunos sólo ven aquí una ficción retórica creada por Pablo para mostrar la aberración del espíritu de clan [62]. Pero 1Cor 1-4 muestra que aquellas tendencias eran muy reales.

c) *Tercera respuesta:* Indignado ante el espectáculo de aquellas divisiones, un cristiano — tal vez Sóstenes — habría añadido al margen: «yo soy de Cristo»; luego, un copista habría insertado esta glosa en el cuerpo del texto: así Héring (1948) [63]. De hecho, 1,12*d* y 1,13*a* tienen continuidad lógica.

d) *Cuarta respuesta:* Perdelwitz [64] (1911) ha propuesto una ingeniosa hipótesis: Krispos se habría convertido en Kristos. En mayúsculas griegas, la confusión habría sido fácil. Pero no parece que Crispos tuviera la categoría de jefe de fila, aun admitiendo que había sido jefe de la sinagoga (Act 18,8; 1Cor 1,14).

e) *Quinta respuesta:* Esta afirmación no pasaría de ser una opinión personal de Pablo. Pero entonces no se comprende por qué habría de polemizar con toda la comunidad: así J. Munck (1954), E. Käsemann (1963), N.A. Dahl (1967) y R. Bultmann (1968) [65].

Conclusión. Por nuestra parte, pensamos que los corintios, acostumbrados a encontrarse con pequeños grupos religiosos (los *thiasoi),* cada uno con su «patrón» a la cabeza, debían sentir una natural tendencia a reproducir aquellas costumbres en la Iglesia, apelando a Pablo, Apolo, Cefas o Cristo. Lo verdaderamente interesante en 1Cor 1-4 es ver cómo, frente a estas divisiones, Pablo proclama la verdadera sabiduría [66], muestra la construcción de la comunidad poniendo en su debido lugar a los predicadores y afirma el papel de Dios como cultivador y constructor [67].

2) *La sabiduría, la acción del Espíritu, los carismas.* Los cristianos de Corinto, aficionados a la experiencia, a la inspiración, propendían a creerse investidos de la sabiduría. Pablo precisa cuál es el verdadero conocimiento (1,18-2,15). A. Feuillet [68] ha demostrado que no es éste un tema incidental en la carta sino que la sabiduría de Dios, en cuanto conocimiento de Cristo, constituye el centro de las preocupaciones paulinas. Se ha llevado a cabo una investigación expresa sobre las relaciones de esta sabiduría con las «fuerzas rectoras de este mundo» (2,8) [69]; la acción del Espíritu, presente en toda la carta, y, en particular, verdadero objeto de los carismas, auténticos dones de la gracia y

no manifestaciones excepcionales, permiten extraer de 1Cor un auténtico tratado de penumatología práctica (M.A. Chevallier).

3) *El puesto de la mujer.* Han llamado la atención de una manera muy particular el puesto de la mujer en el culto y su participación en el ministerio. No faltan estudios a este propósito sobre 1Cor 11,2-16. ¿Qué significa exactamente la «señal de sujeción» en la cabeza de la mujer? [70] ¿Se apoya Pablo en una costumbre judía que encontraría aquí su plena significación? [71] ¿Intentaba poner en su sitio a la mujer corintia, demasiado ansiosa de libertad? Y, si es así, ¿lo hace en nombre de una costumbre judía o de una costumbre griega? ¿Se trata de una reacción contra ciertas prácticas paganas del culto de la Afrodita corintia? Lo importante es que la mujer cristiana puede orar públicamente, durante la celebración comunitaria del culto, y puede también profetizar.

Las investigaciones sobre el puesto de la mujer en el ministerio de la Iglesia han registrado últimamente un florecimiento muy notable. Por reacción, ha despertado otra vez muy vivo interés el cap. 14, donde se trata del hablar en lenguas y de la profecía, y ello tanto a causa de los fenómenos carismáticos como también debido a la regla práctica establecida en 1Cor 14,34-36, pasaje del cual sólo se ha retenido: «Que las mujeres callen en las asambleas.» Pero, ¿se refiere el texto a que la mujer no debe tomar la palabra? Entonces, estaría en contradicción con lo que se afirma en 11,2ss. ¿No se referirá más bien a que no debe hablar en lenguas ni entregarse a ciertas experiencias de inspiraciones, frente a las cuales Pablo se muestra muy reticente también en el caso de los varones (14,19.28)? En una época en que los cultos orientales conocían las bacantes y las sacerdotisas de Cibeles, éste es el sentido que nos parece más verosímil: Pablo recelaba de ciertos fenómenos extáticos que podrían hacer olvidar el comportamiento cristiano (F.J. de Waele). En tal caso, 1Cor 11,3-16 no sería sino la ocasión de precisar, en función de la asamblea en Iglesia, el ministerio, tanto del hombre como de la mujer, en el Templo nuevo que es el cuerpo de Cristo [72].

Los capítulos 6 y 7 detallan el comportamiento del hombre y de la mujer en el campo sexual. En 6,12ss se opone la pertenencia al cuerpo de Cristo a la prostitución, que, como acontecía a menudo en Oriente, podía abrir la senda hacia los cultos

idolátricos. El cap. 7 muestra que queda superada la distinción de sexos y que existen unas mismas exigencias para el hombre y para la mujer, tanto en la reciprocidad conyugal, en la viudedad o la soledad, como en la virginidad [73]. De todas formas, Pablo se opone, en estos capítulos, a todo cuanto pudiera recordar la homosexualidad masculina, usual en el mundo griego, Pero debe tenerse en cuenta que estos datos, profundamente renovadores, aparecen en un contexto social marcado por las costumbres judías, griegas y romanas, que presentan considerables diferencias, en numerosos puntos, respecto de las nuestras, concretamente en la perspectiva jurídica.

4) *Dones del Espíritu y ministerios* [74]. Los cap. 11, 12 y 14, consagrados a la celebración de las asambleas cristianas, ofrecen elementos preciosos para ver cuál era la relación existente entre los dones del Espíritu y los ministerios. No hay que buscar aquí un tratado completo ni sobre un punto ni sobre el otro, ya que su finalidad básica era resolver cuestiones prácticas. Es, además, preciso iluminarlos lateralmente con otros textos, como 1Tes 5,12-13.19-20 (anterior), 1Cor 16,15-18 (que alude a ciertos hombres responsables en la comunidad de Corinto), Rom 12,5-13 (escrito en Corinto, algo más tarde).

El puesto primordial concedido a las tres funciones fundamentales (apóstoles, profetas y doctores) en 1Cor 12,28-30 manifiesta que en una iglesia paulina se han introducido elementos judeocristianos. Este pasaje ha proporcionado recientemente ocasión para reanudar el examen del profetismo neotestamentario [75] e invita, por otra parte, a precisar el papel de los *didaskaloi* (maestros o doctores) [76]. Al hacer suya H. Küng la tesis que oponía la estructura carismática de las iglesias paulinas a la estructura institucional de las iglesias judeo-cristianas [77], ha obligado también a examinar con mayor cuidado el modo cómo se engranan entre sí, en el pensamiento y en la práctica de san Pablo, los carismas y la institución [78]. Lo menos que debe concederse es que el apóstol estaba animado por un genio creador, que sabía adaptar el funcionamiento de las comunidades a las posibilidades ofrecidas por el contexto social y cultural en que se movían las iglesias por él fundadas. Pero el principio de la responsabilidad comunitaria, visible en el hecho de que Pablo dirige sus cartas colectivamente a la Iglesia local y a todos sus miembros [79] (cf. 1Cor 1,2; 2Cor 1,1),

no impide que algunos de éstos desempeñaran funciones de responsabilidad, a las que alude Pablo al final del escrito (1Cor 16, 15-18). De todas formas, los datos son demasiado escasos y no permiten reconstruir un cuadro preciso de los ministerios en la Iglesia de Corinto: deben respetarse los límites de la documentación.

5) *Pablo y la tradición.* Al apóstol se le ha podido presentar como un inspirado, un «pneumático» (Reitzenstein)[80], un «carismático» (cf. 1Cor 14,18: hablar en lenguas; 2Cor 12,1: visiones, revelaciones; 2Cor 12,12: señales, prodigios, actos de poder). Pero 1Cor nos lo muestra también como vinculado a una tradición. En primer lugar, mediante fórmulas relativas a la cena (1Cor 10,16 y 11,23-25), textos sobre los que no faltan estudios[81]. Luego, por la confesión de fe de 1Cor 15,3ss, cuya delimitación está sujeta a controversia: ¿1Cor 15,3-4 ó 3-5? Pablo la ha recibido de la tradición, no sólo porque él mismo lo dice, sino porque la formulación, el estilo, el lenguaje no son paulinos[82].

Sin limitarse a 1Cor, pero a propósito de la conversión del apóstol, P.H. Menoud había ya mostrado[83] cómo la conversión de Pablo fue una revelación para su teología. L. Cerfaux[84] veía en la pertenencia de Pablo al Resucitado la unidad entre cuanto Pablo había recibido directamente de Dios o de Cristo y cuanto tenía en dependencia con la tradición apostólica (1Cor 15,3ss). Con todo, los estudios actuales no se centran tanto en las investigaciones teológicas cuanto en el análisis de los textos que podrían proceder de una tradición más antigua, por ejemplo 1Cor 8,6, que es una confesión de fe anterior a Pablo[85].

6) *Pablo y el Antiguo Testamento.* Analizaremos a propósito de 2Cor la posición general de Pablo frente a la alianza de Moisés; pero ya en 1Cor aparecen dos textos que llaman particularmente la atención: en primer lugar, el conjunto de 1Cor 1,18 a 3,21, con su centro en 2,9 y luego 1Cor 10,1-10.

Ya en 1931, L. Cerfaux había planteado el siguiente problema[86]: 1,18-3,21 indica que Pablo recurre a un florilegio compuesto de los siguientes elementos: Esd 29,14; Esd 19,11s; 33,18; 40,13; 44,25; Job 5,12s; Sal 33,10; 94,11; Jer 9,22s. En 1952, C.H. Dodd rechazaba la hipótesis de una colección escrita y se adhería a la de una tradición oral[87]. Pero los descubrimientos de colecciones de *Testimonia* en Qumrân y luego, en 1971, en Mas-

sada, han renovado la cuestión [88], que había sido muy bien planteada por E.E. Ellis [89], del empleo que hace Pablo del Antiguo Testamento (1957).

La cita de 1Cor 2,9 ha sido objeto de numerosas investigaciones, perfectamente sintetizadas por A. Feuillet [90]. En fechas muy recientes, E. von Nordheim ha creído descubrir un texto análogo en el *Testamento de Jacob* (en copto). Pero O. Hofius discute este resultado, y se inclina a creer que el *Testamento* copto depende de una reelaboración cristiana [91]. La antigüedad veía en este pasaje una cita del *Apocalipsis de Elías* que no ha llegado hasta nosotros [92]. Pero las investigaciones se han prolongado por el lado de la apocalíptica. Algunos, como Prigent [93], explican la cita por combinación de varios textos.

Entre 1929 y 1950 la exégesis de 1Cor 10,1-9 fue objeto de una serie de estudios [94]. G. Martelet realizó un análisis profundo del tema en 1956, Ulonska en 1964, Galley en 1965, A. Feuillet en 1966 y M. Carrez en 1971 [95]. La relación de este pasaje con la exégesis del género *midrash-pesher,* del que hemos adquirido nuevos conocimientos gracias a los escritos de Qumrân, la tipología y sus diferencias respecto de la alegoría, y la aplicación de la Escritura al sacramento y a la escatología, plantean una serie de cuestiones que se agrupan en torno a un hecho central: Pablo nos entrega aquí un texto que hace alusión directa a su predicación sobre la Escritura y nos muestra, en vivo, la práctica de la homilía cristiana [96].

7) *El Resucitado y la resurrección de los muertos* (1Cor 15). El florecimiento registrado a partir de 1967 por los estudios sobre la resurrección ha centrado la atención en un cierto número de puntos específicos de 1Cor 15: *a)* Las relaciones con la tradición (15,3-5), que hemos examinado. *b)* La situación particular del apostolado paulino y el vínculo parusía-resurrección [97] (15, 1-11). *c)* Los argumentos y la lógica paulina para afirmar la resurrección de los muertos [98]: (15,12-20 y 15,20-28). *d)* Los acontecimientos de Éfeso, que se encuentran en el segundo plano de 15,32 [99]. *e)* La respuesta dada por Pablo a la pregunta de: ¿con qué cuerpo resucitarán? (15,35-50). Resurrección de los cuerpos, de las personas, del yo: hay ya aquí una parte importante de la hermenéutica paulina de la resurrección [100]. *f)* Los negadores de la resurrección: ¿son gnósticos, y Pablo habla «en misterio»

(1Cor 15,51) para poder transmitir mejor sus afirmaciones escatológicas?[101]. Sin embargo, el estilo de 15,54*c*-57 es el de un *midrash*[102], lo que nos remite al método exegético de Pablo (ya examinado en las páginas anteriores). No podemos analizar aquí con detalle todas estas preguntas. Respecto de la relación entre la resurrección de Cristo y la escatología, se trata de un punto común a 1Cor y 2Cor, que estudiaremos más adelante[103].

8) *Ética y libertad cristiana.* La insistencia con que Pablo acentúa su libertad de apóstol (9,1ss) llama la atención por el uso que hace del vocabulario griego de la libertad[104]. Pero le confiere un sentido nuevo: en oposición tanto a la ética griega como al legalismo judío, afirma a la vez la libertad del cristiano y su sumisión a Cristo viviente, que genera exigencias de conducta nuevas y rigurosas. Cristo muerto y resucitado se ha convertido para nosotros en «justicia, santificación y redención» (1,30); justifica y santifica a sus fieles por el baño del bautismo (6,11), haciéndolos miembros de su cuerpo (6,15; cf. 12,12-27) y templos de su Espíritu (3,16; 6,19). Rescatados —¡y a qué precio!— (6,20; 7,23), han sido liberados del pecado y de toda servidumbre humana: ya no son esclavos de nadie (7,23*b*): no están sujetos a leyes puramente formales, como la prohibición de los idolotitos (8 y 10). Pero, al haber pasado a la soberanía de Cristo, ya no se pertenecen a sí mismos (6,19*b*): están «con la ley de Cristo» (9,21)[105]. El Espíritu que han recibido (2,12) debe, pues, manifestarse concretamente en la vida del «hombre espiritual» (2,10-16).

Aparece aquí el fundamento de una nueva ética, más vigorosa y más exigente aún que la de la ley: una ética cuyo centro es la vida en Cristo y la práctica de la caridad (13), única que «edifica» a los hermanos en Cristo (8,1.10-12). Transferido del universo del pecado al de la gracia, el hombre no deberá valerse de esta circunstancia para rechazar toda imposición, abusando de aquel proverbio que el mismo Pablo había hecho suyo: «Todo me está permitido» (6,12). La redención ha introducido al hombre en un mundo creado por Dios para su gloria[106]: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (3,23). La realización de esta obra de Cristo resucitado, aunque iniciada ya desde ahora mismo, no alcanzará su plenitud hasta el fin de los tiempos, cuando «se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo, para que Dios sea todo en todos» (15,28). Actualmente, la participa-

ción en su vida pone en marcha una dinámica de libertad comunitaria, que no se debe perder: libertad en orden al amor [107] y al servicio: vivir y obrar para gloria de Dios: discernir las consecuencias de nuestras palabras, de nuestros hechos y nuestros gestos sobre la relación entre el Señor y los demás.

III

LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS

Plan y contenido de la carta

Aunque 2Cor posee un estilo característico, apenas si en este escrito puede hablarse de un plan. De todas formas, en la carta destacan tres grandes secciones, que se distinguen entre sí por los temas tratados [108]: 1-7; 8-9; 10-13. Ya hemos visto antes que su orden actual no coincide necesariamente con el de su cronología.

Encabezamiento y salutación: Pablo y Timoteo escriben a la Iglesia de Dios que está en Corinto y a todos los santos de Acaya (1,1-2).

I. LAS RELACIONES DE PABLO CON LA COMUNIDAD DE CORINTO (1,3-7,16).

1) *Bendición* (1,3-11). Pablo, reconfortado tras haberse visto en peligro de muerte en Asia (1,8), bendice a Dios, que consuela en toda tribulación.

2) *Por qué ha retrasado Pablo su visita a Corinto* (1,12-2,13). Pablo no ha actuado a la ligera cuando ha tomado la decisión de retrasar su viaje desde Éfeso a Corinto. No quiere hacer una visita teñida de severidad y espera poder asumir una actitud de perdón antes de ponerse en camino (1,12-2,4).

Pero hay que preparar este nuevo encuentro; desde ahora, la comunidad debe dar muestras de clemencia frente al autor de la grave ofensa inferida a Pablo (2,5-11). Inquieto por la prolongada ausencia de Tito, Pablo partió para Tróade, y después para Macedonia (2,12-13). Según Schmithals, 2,13 es el final de la primera parte de la carta, escrita con gozo (y que continuaría en 7,5-8,24) [109].

3) *La superioridad del ministerio apostólico* (2,14-4,6). Se abre aquí una digresión importante, que introduce toda una reflexión sobre el ministerio del apóstol. Cristo nos toma consigo en su triunfo (2,14-16). El apóstol no necesita cartas de recomendación: su carta es la existencia

misma de la iglesia de Corinto[110] (2,17-3,5). Y subraya la superioridad del ministerio de la nueva alianza sobre el de la antigua[111] (3,6-4,6).

4) *Tribulaciones y certidumbres del ministerio apostólico* (4,7-5,21). Por contraste, Pablo insiste en las pruebas de su ministerio, condición de su fecundidad (4,7-15); luego proclama su certeza de la resurrección frente al temor a la muerte[112], en este mundo en el que caminamos por la fe, no por la realidad vista (4,6-5,10). El amor de Cristo apremia al apóstol, porque lo viejo pasó y ha comenzado lo nuevo (5,11-17). El ministerio se manifiesta ahora como una embajada en nombre de Cristo, para la reconciliación[113] del mundo con Dios (5,17-21).

5) *Ministros de Dios* (6,1-13). Presionado por las dificultades recientes, el apóstol abre su corazón[114] a los corintios. Y espera, como contrapartida, que ellos hagan otro tanto. Evoca, de pasada, todas las situaciones con que tienen que enfrentarse los ministros de Dios.

6) *Necesidad de elegir* (6,14-7,1). Se abre aquí una digresión que rompe el contexto[115]. Esta sorprendente exhortación ha dado pie a todo tipo de hipótesis. Dada la mezcla de citas en 6,16*b*-18, este pasaje demuestra el uso probable de una colección de *Testimonia.*

7) *Alegría del apóstol por el arrepentimiento de los corintios* (7,2-4). Hombre acostumbrado a los paréntesis, Pablo reanuda el hilo de su pensamiento de 6,13, con lo que la carta se encamina hacia su conclusión.

8) *Pablo reconfortado* (7,5-16). La llegada de Tito, las excelentes noticias de Corinto, ha reconfortado totalmente al apóstol: queda definitivamente zanjada la cuestión del «ofensor»[116]. Este final de la carta es una efusión del corazón.

II. LA COLECTA EN FAVOR DE LA IGLESIA DE JERUSALÉN (8-9).

1) *De la idea a la realización: ésta es la misión de Tito en Corinto* (8,1-24). Ya en 1Cor 15,1-4 se había hablado de esta colecta. Los corintios habían tomado algunas iniciativas para llevarla a cumplimiento (8,10). También habían respondido ya las otras iglesias, y en particular las de Macedonia (8,1-5). Tito[117] será el encargado de llevar a buen fin esta obra de generosidad[118] en Corinto (8,6-17). No va solo, sino en compañía del hermano designado para ser, al parecer, el portador de la colecta, que estará acompañado por los delegados de las iglesias (8,18-24).

2) *Citada como ejemplo, la Acaya debe recuperar el retraso registrado en la realización de la colecta* (9,1-15). El v. 5 resume el tenor de este mensaje, que transforma en carta circular para toda la Acaya la exhortación a llevar a cabo la colecta de 8,1-24: «Creí, pues, necesario rogar a los hermanos que se anticiparan en ir a vosotros y organizaran de antemano la prometida donación vuestra, de modo que estuviera preparada como una generosidad, y no como una mezquindad.»

III. APASIONADAS ADVERTENCIAS Y DEFENSA DEL MINISTERIO APOSTÓLICO (10-13).

1) *Hay un solo Pablo, que llegó a los corintios con la evangelización de Cristo* (10,1-18). Frente a lo que se dice de él, Pablo opone lo que

él es y hace realmente. No hay dos Pablos: «Tal como somos de palabra por medio de cartas estando ausentes, tales seremos también de obra cuando estemos presentes» (10,1-11).

A diferencia de aquellos que, para atacar al apóstol, se glorifican desmesuradamente, Pablo circunscribe su ministerio al territorio que Dios le ha asignado para anunciar el Evangelio: ha venido a Corinto, e irá más lejos, pero sin entrometerse en los dominios de los otros (10,12-18).

2) *Un ministerio auténtico, enfrentado con una gravísima impugnación* (11,1-12,13). Los adversarios de Pablo han proclamado a otro Jesús y los corintios han dado acogida a otro evangelio. Pablo reacciona contra estos superapóstoles, que se jactan de tener los mismos títulos que él (11,5-12). Pero son falsarios [119] (11,13-15).

De jactarse, Pablo lo haría de sus sufrimientos: traza, pues, con estilo lleno de vigor, un formidable cuadro de cuanto ha sufrido (11,16-33). Pablo podría —mejor que ningún otro— jactarse de las visiones y revelaciones del Señor. Bajo este aspecto, en nada cede a los superapóstoles. Pero los corintios han podido comprobar los verdaderos rasgos distintivos del apóstol [120]: paciencia a toda prueba, señales maravillosas, prodigios, actos de poder (12,1-13).

3) *Pablo prepara su tercera visita* (12,14-13,10). Pablo anuncia su tercera visita (12,14-18). Espera que todo servirá para edificación de los corintios y que no tendrá que llorar por muchos (12,19-21).

Les demostrará que Cristo habla en él y entonces podrán ver bien si están en la fe. Pero Pablo espera que, una vez presente, podrá edificar y no destruir (13,1-10).

4) *Últimas recomendaciones y saludos finales* (13,11-13). Tras haber exhortado a vivir en paz para que el Dios del amor y de la paz esté con los corintios, concluye su carta con la fórmula más nítidamente trinitaria de todo el Nuevo Testamento (13,13).

Las calidades y los procedimientos del estilo

Esta carta se caracteriza por su estilo brillante y sus vigorosas formulaciones. Con talento extraordinario, que revela su gran dominio del género epistolar, Pablo sabe oponer palabras y pensamientos en una frecuente antítesis: así 1,5-6; 1,17-22; 1,24-2,3; 2,15-16; 3,1*b*-3; 3,5-6; 3,9; 3,13-14; 4,10-12; 4,17-18; 5,14-15; 5,17; 8,9; 9,5; 12,6-10. Pero no es sólo la calidad oral del estilo; también la inspiración viva anima los efectos de Pablo.

Más que en las otras tres grandes epístolas, se siente en esta de 2 Cor el ritmo vigoroso, contenido, conducido, llevado a su fin: un ritmo que supera con frecuencia al de los otros escritos. Algunos ejemplos: «Este tesoro lo llevamos en vasos de barro,

para que se vea que este extraordinario poder es de Dios y no de nosotros» (2Cor 4,7). Esta afirmación, de tan poderosa antítesis, encuentra su eco conclusivo en 4,10: «Llevando siempre y por todas partes, en el cuerpo, el estado de muerte que llevó Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo.» Entre ambas afirmaciones se condensan ocho participios, opuestos dos a dos. Su efecto musical (las ocho terminaciones son idénticas) convergen para ayudar al oyente —y al lector, porque en aquel tiempo la lectura se hacía entonces de viva voz— a comprender que, sin la gracia del Señor, el apóstol estaría destinado a la muerte. Este ritmo (cf. también 4,16-17; 6,3-10; 11,23-31) da a su pensamiento una densidad que muestra que las asonancias y la poesía pueden darse la mano para lograr una expresión fuerte, dominada, mesurada, incisiva a veces.

Podrían destacarse aquí fórmulas que ya son célebres: «La letra mata, el espíritu vivifica» (3,6). «Donde está el espíritu del Señor, hay libertad» (3,17). «Se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros fuerais enriquecidos con su pobreza» (8,9). «Te basta mi gracia, pues mi poder se manifiesta en tu flaqueza» (12,9). «Cuando me siento débil, entonces soy fuerte» (12,10).

2Cor 8 y 9 son dos piezas maestras de la literatura. Nos muestran cómo, para conseguir que fueran los corintios mismos los que llevaran a buen fin la obra que habían planeado... en favor de los otros, el apóstol sabe dosificar el humor y la viveza frente a una generosidad que era más de palabras que de hechos: «Porque esto os conviene, como que no sólo fuisteis los primeros en actuar, sino también en quererlo desde el año pasado. Ahora, pues, llevad también a término la obra, para que a la prontitud en el querer corresponda la realización según lo que tenéis» (8, 10-11).

Problemas prácticos y temas doctrinales

Más aún que la carta a los Gálatas y la segunda parte de la carta a los Filipenses (Flp 3), 2Cor 1-7 y 10-13 pertenece a aquella categoría de textos profundamente comprometidos con los problemas concretos que comporta la dirección de una iglesia recién fundada y agitada por torbellinos de toda especie. El após-

tol enuncia sus más profundas reflexiones doctrinales justamente en el corazón mismo de la defensa y la apología de su ministerio. Es, pues, necesario, comenzar por hacer luz sobre la situación en que el apóstol se encontraba, para examinar a continuación algunos de los temas principales desarrollados en la carta.

Los adversarios de Pablo[121]

No parece que los adversarios que contempla Pablo formaran un grupo homogéneo. Había numerosos grupos cuyo único punto común era su oposición al apóstol. Hay que distinguir aquí entre los problemas planteados en los cap. 1-7 y los de los capítulos 10-13.

1) En los cap. 1-7 se trata de un «ofensor» y de un «ofendido» (7,12). Este último era, probablemente, un enviado de Pablo. La comunidad había reaccionado tras la recepción de la carta severa (7,8-11). Frente a aquel agitador aislado, ya castigado por la comunidad, Pablo da pruebas de clemencia y dulzura. ¿Se trata de la misma persona que en 1Cor 5,1-13 se había hecho responsable de relaciones sexuales incestuosas? Ya Tertuliano negó esta identificación. Si el hombre de 2Cor 2,5 y el de 1Cor 5,1-13 son la misma persona, no se comprendería bien el cambio de actitud de Pablo. En efecto, el apóstol dio siempre muestras de gran rigor frente a los casos de conducta lujuriosa (cf. 1Tes 4,3; Rom 13,12). Su indulgencia presente apenas puede aplicarse a un caso de este tipo.

O bien, habría que buscar la explicación siguiente: este hombre sería de aquellos que «antes pecaron y no se convirtieron de la impureza, fornicación y libertinaje que habían cometido» (2Cor 12,21). Perteneciente a la corriente gnóstica, luego se habría arrepentido y Pablo dio muestras de clemencia. ¿Se trataría de aquellos gnósticos que traficaban con la palabra de Dios (2,17), se predicaban a sí mismos (4,5), y tenían motivos de orgullo que eran sólo de fachada y no de corazón (5,12)? Debemos confesar que, aunque Pablo los refuta, acepta en parte su posición, para inducirlos a cambiar de actitud. Pero, estos gnósticos, ¿compartían los puntos de vista de los judíos (cf. cap. 3), que atribuían a Moisés una importancia que Pablo se veía obligado a

comparar con la del ministerio de la nueva alianza (cf. 3,7.13.15)? Es cierto que en nuestros días se ha planteado el problema del pregnosticismo en los medios judíos, pero tal vez no debería insistirse demasiado sobre una hipótesis que, por el momento, sigue siendo aventurada.

2) El grupo de adversarios a que se refiere 2Cor 10-13 parece más fácil de caracterizar. Se perciben con bastante nitidez los reproches que formulan contra el apóstol: de lejos, y por escrito, Pablo parece muy osado, pero de cerca, y de hecho, es tímido (10,1.10). Pertenece a Cristo menos que ellos (10,7). Su comportamiento se fundamenta en motivos humanos (10,2). No ha venido con cartas de recomendación (10,12.18). Se ha negado a recibir los medios de subsistencia de la iglesia de Corinto, lo que induce a dudar de su cualidad de apóstol. Tal vez se llegó incluso a acusar a Pablo de haberse negado a recibir dinero directamente, pero de haber desviado en su provecho personal una parte de la colecta (12,16: éste sería el sentido de la expresión: «Pero, astuto como soy, os sorprendí con engaño»).

Este grupo de adversarios es o bien judío, o bien influido por el judaísmo, o bien judeocristiano: son «hebreos», «israelitas» (11,22). Pero, contrariamente a lo que se afirma a menudo, no son ni emisarios de Santiago ni agitadores apoyados por Pedro; con todo, son «servidores de Cristo» (11,23). ¿Cómo es, pues, que se levantan contra el conocimiento de Dios (10,3)? ¿Por qué Pablo los califica de superapóstoles (11,5)? ¿Es porque usan una autoridad superior a la suya? ¿Porque reciben subsidios de los corintios? ¿Porque son más misioneros que él? ¿Y todo esto bajo la égida de Satán, que es el gran contramisionero (11, 13-14)?

Siguen inspiraciones gnósticas (Schmithals) o bien, sencillamente, predican a «otro Jesús», 11,4 (W. Bieder)[122]. Pablo se presenta como poseedor de una regla que Dios le ha dado, un canon (10,13.15). Por el contrario, sus oponentes se toman a sí mismos como unidad de medida (10,12). W. Bieder concluye de aquí que no tenían ninguna regla, ningún canon. Aunque no sabemos en qué consistió su herejía (la palabra es un poco fuerte), sí es cierto, al menos, que tenían otro evangelio[123] (11,4) que, según Bieder, dejaba de lado la resurrección y la misión de Jesucristo.

¿No se trataría más bien de judíos de tendencia zelota (en el sentido religioso y no político de esta palabra)? [124]. Originarios de la provincia de Asia, habrían organizado una especie de contracampaña frente al apóstol (cf. Act 21,20-36). Pablo se esforzó en demostrarles la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua (2Cor 3,1-18), pero no es seguro que lograra convencerlos. Le echaban en cara haber erigido una nueva Escritura, una palabra de Dios que sustituiría a la antigua (3,14; 4,2). De todas formas, no puede olvidarse que pretendían ser «ministros de Cristo» (11,23). No se trata, pues, de una simple contramisión *judía*, que siguiera paso a paso al apóstol. El zelotismo habría asentado su pie *en un ambiente cristiano.* Lo más sencillo sería, indudablemente, relacionar entre sí los tres textos en que Pablo defiende su ministerio contra sus encarnizados acusadores: 2Cor 10-13, Gál (cf. Gál 1,6, donde se habla de un «segundo evangelio»), y Flp 3,1*b*-4,1. Tal vez esta misma campaña se desarrolló a partir de Judea, primero en Galacia, luego en Macedonia, antes de llegar a Corinto. Pero no está bien asegurado el orden cronológico de los textos.

Apostolado, ministerio e Iglesia

2Cor es la carta del apostolado por excelencia. Así, Prümm ha podido titular su inmenso comentario: «ministerio del espíritu» [125]. Es grande la importancia ecuménica actual de 2Cor para la definición y la función de los ministerios.

1) Una de las dificultades más importantes, para el estudio de esta cuestión, se debe a *la manera que tiene Pablo de expresarse en primera persona.* En todos los textos en que aparece el *yo,* el apóstol habla de sí mismo. Pero usa poco este *yo* (1,12-2,13; 6,13; 7,8-16; 8,3; 8,10; 8,23; 9,1-5; 10,1-2,8-9; 11,1-3,7-12,16-18,21-33; 12,1-18,20-21; 13,1-3,6,10). Casi siempre dice «nosotros». Ahora bien, este *nosotros* puede significar tres cosas distintas. 1) Puede referirse al propio apóstol y así ocurre, de hecho, muchas veces (así 2Cor 1,8), sobre todo cuando Pablo mezcla este «nosotros» con el «yo»; todo cuanto se dice se refiere entonces a Pablo, a su apostolado, a su función de profeta o de maestro. 2) El *nosotros* puede designar también a Pablo junto con sus co-

laboradores, en una palabra, a los *ministros* encargados de anunciar el evangelio: así Pablo, Silvano, Timoteo (1,19) o Pablo y Tito (8,22). Se trata entonces del grupo de los ministros, y la *comunidad* es siempre designada por *vosotros*. La lectura de estos textos es delicada: así, en 7,5, Pablo dice «nosotros», para referirse a sí mismo, en ausencia de Tito; luego, una vez ya Tito presente, dice «yo». 3) ¿Puede este *nosotros* designar al conjunto del ministerio de la nueva alianza, aplicado a la *comunidad entera?* Dos textos, en los que dice *todos nosotros* (3,18 y 5,10) parecen responder a este criterio.

2) *Pablo atribuye una importante función a su apostolado*, ya que se compara con Moisés (2Cor 3,1ss), transcriptor de la ley. En Corinto, su apostolado le hace escribir la carta de Cristo en los corazones de carne (3,2.3). Su obra es la comunidad, que nace de su proclamación de Jesucristo como Señor (2Cor 4,5). Su acción apostólica es primera y original. 2Cor muestra cómo, en el seno del ministerio de la nueva alianza, el apostolado manifiesta el impulso dado por Cristo, señala la dirección y la atracción ejercida por la gloria hacia el objetivo final. El apóstol marcha en el cortejo triunfal de Cristo que, por medio de él, expande en todo lugar el perfume de su conocimiento (2,14-17).

Pablo ha sabido encontrar las palabras exactas para describir la fragilidad y la grandeza de su ministerio [126]: «Este tesoro lo llevamos en vasos de barro» (2Cor 4,7). Pablo lleva en su cuerpo el estado de muerte que llevó Jesús, a fin de que también se manifieste en él la vida de Jesús (4,11). Se sabe «embajador en nombre de Cristo» (5,20) y así puede mostrar cómo ejerce el ministerio de la reconciliación (5,18-20). Capacitado para ser ministro de una alianza nueva, sabe también exponer, con delicadeza y con fuerza, los límites y el poder de su ministerio apostólico.

Pablo es solo un hombre, y todos los detalles que nos confía sobre su vida pasada al servicio de Cristo son impresionantes: peligros, penas, sufrimientos, pruebas, flagelaciones romanas, apaleamientos judíos, lapidaciones, naufragios (11,22-33). Pero, como ha demostrado muy bien S. Lyonnet [127], la ley fundamental del apostolado formulada y vivida por san Pablo es la consignada en 2Cor 12,9: «Te basta mi gracia; pues mi poder se manifiesta en la flaqueza.»

3) Para Pablo, el *ministerio apostólico es ecuménico.* El apóstol se ve obligado a recordar que no hay *una iglesia* de Corinto, sino la *Iglesia de Dios* que está en Corinto (1,2). Al llevar a cabo entre las iglesias por él fundadas la colecta en favor de la iglesia de Jerusalén, colecta que respondía al deseo expresado por las autoridades jerosolimitanas (Gál 2,10) pero en favor de la cual habían dado los corintios pruebas de iniciativa (2Cor 8,10-11), Pablo daba un sentido preciso a esta acción. Al llevar a Jerusalén la colecta [128] hecha entre los paganos convertidos a Cristo, los delegados de las iglesias muestran que se han realizado las visiones mesiánicas de Esd 60-62: la gloria de Jerusalén es Cristo, siervo sufriente y glorificado. Por Cristo, Jerusalén en gloria acoge hoy a las naciones. El pueblo nuevo, cantado por el Sal 102,16. 17.18.23, es ya realidad.

Que Pablo haya considerado necesario viajar personalmente a Jerusalén confiere una significación muy acusada a este acto de su ministerio. Pero 2Cor 8 y 9 nos revela también toda su perspicacia pastoral. Frente al entusiasmo de los corintios para estimular la generosidad de los demás, mientras que, por su parte, son morosos para pasar de la idea a la realización, vemos cómo envía a Tito y algunos hermanos (8,16-19.22-24); así confía no tener un desengaño: «Aseguré (a los macedonios) que Acaya está preparada desde el año pasado... no sea que al venir conmigo los macedonios y encontraros desprevenidos, nos cubriéramos de vergüenza nosotros, por no decir vosotros» (9,2-4). Y así, una vez llevada a término, la colecta manifestará la comunión (κοινωνία) a través de las diferencias; en particular, subrayará la unidad de los judíos y de los griegos, unidos en una misma fe y en una misma Iglesia. Pablo consigue así transformar en hechos un ideal de unidad, firmemente establecido en su relato del encuentro de Jerusalén entre él y las «columnas» de la Iglesia: a él se le ha confiado la evangelización de los incircuncisos, como a Pedro la de los circuncisos (Gál 2,7); pero el reconocimiento oficial de este hecho lleva a un acuerdo del que la cuestión por los pobres de Jerusalén será un signo concreto (Gál 2,9-10).

4) *Pablo ante el Antiguo Testamento* (3,4) [129]. Para Pablo, es ya realidad efectiva la nueva alianza anunciada por Jeremías (31,31-33) y Ezequiel (36,36). Al poner en presente todos los verbos que la expresan, el apóstol insiste sobre el ministerio que

manifiesta esta relación viva, siempre actual, entre Cristo y los creyentes. Mediante una serie de oposiciones, hace resaltar las diferencias entre las dos alianzas. Moisés — cuyo ministerio viene ciertamente de Dios, pero desborda los *libros* canónicos de la antigua alianza — no salva, no aporta la plenitud de la revelación, no establece una comunión permanente entre Dios y su pueblo. Así, pues, Pablo lee a Moisés con referencia a Cristo. Y, de este modo, lleva a cabo una inversión total de los valores.

Éste es el contexto en el que, por primera vez, se llama a la alianza de Moisés «antigua alianza» y los libros santos del judaísmo se designan como «Antiguo Testamento». Ha comenzado la era del Espíritu. «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria, como por la acción del Señor, que es espíritu» (3,18). El estudio de textos como 2Cor 3 indica bien no sólo el método exegético del apóstol, sino también su genio teológico, en un momento de la historia de la Iglesia en el que la única Escritura era la Biblia judía, leída en la asamblea cristiana en cuanto testimonio de Jesucristo.

La escatología individual de 2Cor 5,1-10[130]

En lugar de la gran visión comunitaria de 1Cor 15[131], con la resurrección en la parusía, Pablo insiste aquí en el destino personal del cristiano, definitivamente vinculado a Cristo desde su muerte individual.

¿A qué se debe este matiz, o esta diferencia, en el pensamiento paulino? ¿Necesidad polémica (R. Bultmann)? ¿Atención prestada al lenguaje de los adversarios gnósticos (W. Schmithals)? ¿Helenización del lenguaje sobre un fondo de pensamiento judío (J. Hering)? ¿Adopción de una expresión ya corriente en el judaísmo (W.D. Davies)? ¿Expresión de la tensión escatológica «ya, pero todavía no» ante la muerte individual (O. Cullmann)? ¿Suerte del alma (J. Dupont)? El «nosotros» ¿se refiere a Pablo, a los ministros, a todos los cristianos[132]? ¿Se recibe el cuerpo de resurrección inmediatamente después de la muerte (Ch. Masson), o se trata tan sólo de una comunión más fuerte y de una mayor proximidad (A. Feuillet, M. Carrez)? 2Cor 5,3 es el gran tor-

mento de los exegetas. Casi todos admiten que sería un estado de «desnudez» el del alma privada del cuerpo después de la muerte. No los citaremos. Nos remitimos a E.B. Allo (1937) o a J.F. Collange (1972), donde se hallará un cuadro con las diversas opiniones.

Para A. Feuillet, E.E. Ellis, Y. Congar, J.F. Collange y, en otro sentido, para G. Wagner, 2Cor 5,1 se explica por el *logion* de Jesús sobre el templo (Mc 14,58): la morada terrestre es la humanidad de Adán; la morada celeste es el conjunto de la condición cristiana en Cristo. Ya O. Cullmann había mostrado los efectos de la anticipación del cuerpo resucitado de Cristo sobre la Iglesia y sobre el cristiano (1945). A. Feuillet (1956) adoptó una dirección similar. J.A.T. Robinson (1952) y E.E. Ellis (1961) ven en la morada celeste una «personalidad corporativa»: es la Iglesia, o reino de Cristo: es Cristo edificio. Para R. Berry (1961), la desnudez de 2Cor 5,3 consiste en estar privado del cuerpo de la Iglesia. F.F. Collange (1972), continúa y perfecciona este modo de ver. Compara a Cristo con un vestido. Mientras se halla en este mundo, el cristiano, aunque bautizado, puede desechar este vestido: estaría entonces desnudo. Aspira, pues, a «sobrevestir», a recibir la comunión plena, total e irreversible con Cristo. En este sentido, 2Cor 5,2-5 sería más cristológico que escatológico.

En nuestra opinión, 1Cor 15 y 2Cor 5 son textos exhortativos, que representan dos elementos de la escatología paulina destinados a corregir una predicación mal entendida. Se integran dentro de un contexto afirmativo, como Rom 8 ó Col 3,1-4, que expresan una certidumbre con todos sus elementos fundamentales. 2Cor 5 es uno de los textos que describen la evolución personal del creyente y de su comunión con el Cristo edificio. Los elementos de 1Cor 15 reaparecen en 2Cor 4.

CAPITULO CUARTO

PABLO Y LA IGLESIA DE FILIPOS

por M. Carrez

I

PROBLEMAS GENERALES

Filipos, su Iglesia y la ocasión de la carta

Las ruinas actuales de Filipos, en un emplazamiento hoy abandonado, evocan el esplendor de aquella antigua ciudad. Cuando Pablo desembarcó en su antepuerto, Neápolis, subió hacia la ciudad de entonces (a 12 km), que, aunque colmada de privilegios por Augusto, había perdido ya su categoría de capital. Sus antiguos recursos habían desaparecido en parte: se habían agotado las minas de oro, y las de plata eran poco productivas. Su población era mezclada: a los macedonios, descendientes de los que Filipo II había reagrupado para hacer de la ciudad su capital (hacia el 360 a.C.) se habían añadido, tras la batalla de Actium (31 a.C.), los numerosos veteranos victoriosos de Octavio. La ciudad se convirtió entonces en colonia romana: *Colonia Iulia Philippensis,* agraciada con el *ius italicum.*

Situada sobre la *Via Egnatia,* importante calzada romana que unía la Italia meridional con el Asia Menor, Filipos fue, según los Hechos, la primera ciudad europea que acogió el evangelio (Act 16,11s). La primera convertida fue una mujer de origen asiático, Lidia (Act 16,14). Al parecer, hubo luego otras mujeres que desempeñaron un papel influyente (Flp 4,2). Pablo estuvo al menos dos veces en Filipos durante su tercer viaje (Act 20,1-2;

20,3-6). La estancia fundacional de la comunidad fue breve. Puede fecharse bien a fines del año 49, bien en los primeros días del 50. Este primer contacto, que había tenido para Pablo, acompañado en esta ocasión de sus colaboradores Silas y Timoteo, unos excelentes principios, terminó con un motín, seguido de un corto encarcelamiento, que obligó al apóstol a salir de la ciudad (Act 16,16-40). La pequeña comunidad, compuesta sobre todo de antiguos paganos, profesaba un gran afecto al apóstol: fue la única iglesia de la que Pablo aceptó donativos (2Cor 11,7-9), mientras que rehusó los de todas las demás (1Tes 2,9; 2Tes 3, 7-9; 1Cor 4,12-9,15). Por lo demás, fueron precisamente estos donativos los que dieron ocasión a la correspondencia epistolar de Pablo con la iglesia de Filipos.

Presentación de la carta

El texto está muy atestiguado. El papiro Chester Beaty (Dublín), ya en los comienzos del siglo III, contiene la casi totalidad de la carta. Entre los manuscritos unciales, traen el texto completo los tres más antiguos (siglos IV y V).

Análisis del contenido

El apóstol escribe a una iglesia que conoce bien y de la que es bien conocido. Es un amigo que escribe a amigos «en Cristo». No hay, pues, que buscar un plan sistemático. De todas formas, sea mediante análisis literario o estructural, puede percibirse el movimiento de las ideas:

Encabezamiento (1,1-2). Pablo y Timoteo escriben a los santos que están en Filipos, así como a los *obispos* y a los *diáconos*. Esta doble mención llama la atención sobre la estructura de la comunidad local.

1) *Plegaria de acción de gracias* (1,3-11). Es la más larga de todo el epistolario. B. Rigaux[1] señala su estructura particular: a la oración en favor de los destinatarios (1,4) se añaden las felicitaciones por su contribución a la causa del evangelio (1,5). Los «cada vez» y «siempre» son una característica del género (aquí 1,3-4) que entraña, como conclusión, una perspectiva escatológica (1,6.9-11). El plan es bastante claro: tras

una primera acción de gracias (1,3-6), Pablo manifiesta su afecto (1,7-8) y termina por una intercesión (1,9-11).

2) *Pablo da noticias de su situación* (1,12-26). A pesar de su encarcelamiento, el evangelio hace progresos (1,12-20). Enfrentado a una alternativa: morir para «estar con Cristo» o continuar su tarea de apóstol (1,21-24), Pablo elige la vida y afirma su certidumbre de que volverá a ver a los filipenses (1,25-26). La interpretación de este hecho plantea un problema particular.

3) *Pablo evoca la situación de los filipenses* (1,27-2,18). Para luchar por la fe en el evangelio, la comunidad debe mantenerse unida (1,27-2,4). Su vida cristiana está enteramente fundamentada en la humillación y exaltación de Cristo, celebradas en esta carta con un himno que merece un examen especial. Entonces todo irá bien para los cristianos de Filipos, aunque la sangre del apóstol sirva de libación para el sacrificio y el servicio de su fe (2,12-18).

4) *Proyectos* (2,19-30). Dado que Timoteo ha puesto tanto interés en el proceso de Pablo, el apóstol lo enviará a Filipos tan pronto como vea con claridad la situación (2,19-24). De todas formas, sin aguardar al final, Pablo ha enviado ya a Epafrodito, que se había encargado de llevar al apóstol ayuda pecuniaria. Enfermo, estuvo a punto de morir; curado, será fuente de alegría (2,25-3,1*a*).

5) *Polémica y advertencias* (3,1*b*-4,9). En 3,1*b*, el tono cambia bruscamente y se convierte en polémica contra sus oponentes de origen judío o relacionados con el judaísmo: será preciso clarificar este punto. Si alguno es judío, de pies a cabeza, ése es Pablo (3,3-6). Pero ha conocido a Cristo (3,7-11) que le ha lanzado a una carrera que está todavía en pleno desarrollo (3,12-17). Antes de afirmar su esperanza y su seguridad (3,20-21), el apóstol hace una nueva advertencia (3,18-19). A continuación, viene la conclusión: manteneos firmes en el Señor (4,1).

6) *Gratitud por los donativos recibidos* (4,10-20). Con un estilo brillante, el apóstol da rienda suelta a su alegría.

Saludos finales (4,21-23).

Autenticidad e integridad

Nadie duda actualmente de la autenticidad de la carta. Pero no puede afirmarse lo mismo de su unidad. Los puntos de ruptura (3,2; 4,2...) en el pensamiento y el estilo han permitido a algunos autores (Benoit, Bornkamm, Collange, Marxsen, etc.) ver en este texto una amalgama de varias cartas:

Flp A: 4,10-23
Flp B: 1,1-3,1 + 4,4-7 (ó 2-7)
Flp C: 3,2-4,1 (ó 3) + 4,8-9.

Con algunas variantes de detalle, el desglose sigue siendo el mismo. Flp A es la primera carta, de agradecimiento; Flp B está redactada cuando el apóstol está en la cárcel; Flp C ya no menciona para nada la prisión. Este desglose, que sólo juega un papel secundario para la interpretación de la carta, presupone una gran facilidad de comunicación entre los filipenses y el apóstol, y, por lo demás, no es compartido por buen número de exegetas[2], que prefieren considerar la totalidad de nuestra epístola como una sola carta. En esta hipótesis, hay que acometer la tarea de explicar las rupturas del desarrollo.

Circunstancias, lugar y época de redacción

Pablo está en la cárcel, o acaba de salir de ella (T.W. Manson). Para Collange, la alternativa de 1,23-24 no es un artificio retórico: Pablo ha tomado la decisión de forzar su liberación, revelando su calidad de ciudadano romano. Esta hipótesis sólo es válida suponiendo que Pablo no está en Roma. Se han propuesto tres lugares para esta cautividad: Roma, Cesarea y Éfeso.

1) La mención del pretorio (1,13), los saludos de los esclavos imperiales (4,22), la importancia de la comunidad local (1,14) juegan a favor de la *cautividad en Roma.* Ésta fue la opinión unánime de todos los comentaristas hasta fines del siglo XVIII y, recientemente, es también defendida por C.H. Dodd y J. Schmid. La carta, o las cartas, habrían sido despachadas, en este caso, hacia el 61-62. Pero la distancia entre Roma y Filipos (de 4 a 5 semanas de viaje), la fecha tardía de la redacción que hay que suponer en esta hipótesis, y los contactos frecuentes entre los filipenses y Pablo (2,19; 2,25) concuerdan mal con este punto de vista.

2) *La cautividad de Cesarea* fue defendida por primera vez en 1799 por E.C. Paulus. Ha sido aceptada también por L. Johnson y E. Lohmeyer. W.G. Kümmel se muestra asimismo bastante favorable. En este caso, habría que situar hacia el 59 el envío de la carta. Ahora bien, Cesarea se halla tan distante de Filipos como Roma, con comunicaciones aún más desfavorables, y la ciudad se inserta peor en los datos de la carta.

3) A. Deissman ha defendido con brío (1897) la hipótesis de la *cautividad en Éfeso,* a la que se adhiere en la actualidad un

buen número de críticos. En sus escritos, Pablo alude a varias cautividades antes de Cesarea y Roma (2Cor 6,5; 11,23; Rom 16,7). Las dificultades con que el apóstol tuvo que enfrentarse en Éfeso (combate con las bestias: 1,Cor 15,32; tribulaciones hasta el punto de temer por la propia vida: 2Cor 1,3-8) concuerdan bien con los datos de la carta. También se explican mejor las numerosas idas y venidas de Timoteo y Epafrodito en el supuesto de dos localidades geográficas separadas por 8 días de distancia. Además los indicios lingüísticos y los puntos de contacto específicos refuerzan el parentesco de Flp con las grandes epístolas, y concretamente con 2Cor.

Si se fecha la redacción de la carta antes de 1Cor y 2 Cor, podría pensarse en el año 53-54. Pero parece más probable el 56-57, es decir, en una fecha entre 1Cor y 2Cor. Ésta es la hipótesis que seguimos aquí.

II

TRES CUESTIONES PARTICULARES

Aunque esta carta no presenta la estructura sistemática de 1Cor o de Rom, su doctrina merece un examen detallado. Las alusiones de Pablo a su conversión (3,7.12) se acompañan de una exposición muy densa sobre la esperanza cristiana (3,8-14). Las alusiones al día de Cristo (1,6.10; 2,16) contemplan la parusía bajo el mismo ángulo que 1Tes y 1Cor. No obstante, enfrentado con la muerte, Pablo expresa su deseo de «estar con Cristo» (1,20-23) en términos que suponen una escatología individual clara y precisa. Compárese con las formulaciones, más impersonales, de 2Cor 5,1-10. Hay tres textos que llaman la atención, porque plantean problemas particulares: 1,1, con la mención de los obispos y los diáconos; 2,6-11, con el himno a Cristo; 3,2-3.18-19, que alude a los adversarios de Pablo. Hacemos aquí un estudio especial de estos puntos.

Los «obispos» y los diáconos

El encabezamiento de la carta (1,1) incluye la más antigua mención de los obispos *(episkopoi)*. Según A. Lemaire[3], el par obispo-diácono sería una expresión ya consagrada. Se encuentra en Did 15,1; 1Clem 42,4-5; *Pastor de Hermas*, vis. 3,5,1. Tal vez su origen deba buscarse en Dt 16,18.

A diferencia de los Hechos, de 1Pe y 2Pe y de Santiago, Pablo no utiliza nunca el título «presbíteros», muy marcado por su origen judeocristiano. En este pasaje recurre a una expresión doble para designar a los responsables de las iglesias fundadas en tierras paganas. A. Lemaire propone traducir: «con vuestros vigilantes y ministros». De hecho, Pablo emplea el título de διάκονος en varios lugares, con un sentido muy genérico; aquí resulta dudoso su alcance exacto. Por lo que hace a ἐπίσκοπος se ha propuesto considerarlo como el equivalente del *mebaqqer* de la comunidad de Qumrân. Pero podría también ser el reflejo de una terminología de origen griego: la Iglesia de Filipos habría sido la primera en la que este término pasó al vocabulario cristiano[4].

El himno a Cristo (2,6-11)[5]

Origen del texto: su ambiente y su autor

En el curso del desarrollo de las ideas, Pablo intercala en Flp 2,6-11 una sección de naturaleza evidentemente hímnica. Esta huella antigua de texto litúrgico ha provocado un impresionante número de estudios, tanto más cuanto que su contenido es de una importancia capital para la cristología. El estudio de E. Lohmeyer es el punto de partida de toda la reflexión moderna: Pablo citaría un himno litúrgico preexistente, de origen arameo, vinculado a la liturgia de la cena. En él, la figura del Hijo del hombre (cf. Dan 7), se mezclaría a la del Siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12). P. Henry centra su análisis sobre el problema de la *kenosis*, fundamento de una explicación teológica de la encarnación: sin perder la forma de Dios, Cristo tomó la forma

de esclavo, es decir, la humanidad: ha llegado a la gloria por la humillación. E. Käsemann ve en el texto un himno de origen helenista relacionado con los temas gnósticos. A. Feuillet, por el contrario, lo relaciona con las especulaciones sobre la sabiduría divina. R.P. Martin presenta un elenco completo de las cuestiones controvertidas, mientras que J.T. Sanders encuentra aquí un himno de origen judío. Para J.F. Collange, el himno es única y específicamente cristiano. G. Bornkamm contempla su origen en los ambientes judeohelenistas relacionados con la comunidad de Damasco, mientras que J. Héring lo atribuye a la comunidad bilingüe de Antioquía. Las opiniones son, pues, divergentes, pero los autores están, en general de acuerdo sobre el hecho de que se trata de una sección preexistente a la carta. Con Dibelius, Furness, Henry, Michaelis, Cerfaux, Scott, Collange y otros, puede pensarse que su creador fue el mismo Pablo. El himno contempla a Dios y a Cristo en sus respectivas soberanías y muestra cómo Cristo ha llegado a ser Señor de la creación.

El problema de la estructura

En su esfuerzo por restituir el texto original y el fondo arameo del himno, Lohmeyer distingue seis estrofas: tres que cantan la humillación del Hijo del hombre (v. 6-8), y otras tres su elevación (v. 9-11): a) v. 6; b) v. 7*ab;* c) v. 7*c*-8; d) v. 9; e) v. 10; f) v. 11. Su traducción se adaptó perfectamente a esta estructura. A partir de entonces, ha sido reproducida en los estudios de Beare, P. Benoit, J. Héring, P. Bonnard, P. Lamarche, la TOB, etc. Para conseguir una mejor estructura estrófica, J. Jeremias, J. Coppens, J.T. Sanders, etc., han creído ver algunas adiciones en el texto supuestamente primitivo (en concreto 8*c* y 11*c).* Incluso A. Feuillet considera que 8*c* es una adición. Aunque estas hipótesis revalorizan algunos elementos, nos parece preferible conservar el himno en su integridad, considerándolo como un todo.

Existe consenso general para dividir la estructura del conjunto en dos partes: humillación (v. 6-8) y elevación (v. 9-11). ¿Puede irse más lejos? Siguiendo a L. Cerfaux, L. Jeremias encuentra una estructura interna en la primera parte («condición divina» / «condición de esclavo», en 6*a* y 7*b;* «haciéndose», en 7*c*

y *8b).* Se tendrían así dos estrofas en esta parte: *6a-7b* y *7c-8b.* Collange aprueba esta división y descubre también dos estrofas en la segunda parte: *9-10a* y *10b-11ab.* Quedarían entonces *8c* y *11c,* que subrayan los tiempos fuertes. R.P. Martin ve aquí la prueba de que el himno era dialogado y que toda la asamblea cantaba estos dos estribillos. Se llegaría, pues, a la siguiente estructura:

Primera parte (v. 6-8):	1)	v. *6a-7b*
	2)	v. *7c-8b*
Estribillo		v. *8c*
Segunda parte (v. 9-11):	1)	v. *9a-10a*
	2)	v. *10b-11b*
Estribillo		v. *11c*

Puede comprobarse lo bien fundada que está esta división siempre que se disponga de una buena traducción de un texto eminentemente poético, que pudo tener en su origen una forma bilingüe [6].

Importancia teológica del texto

Este himno es la expresión más vigorosa y más condensada de la cristología de Pablo (P. Henry). En ella se ha fundamentado una teoría cristológica moderna: la teología de la *kenosis.* Con todo, su interpretación plantea delicados problemas, debido a los numerosos vocablos o expresiones difíciles.

1) ¿Se refiere el texto a la preexistencia de Cristo? Así lo han pensado los teólogos «clásicos». También lo aceptan algunos autores contemporáneos, aunque con importantes matizaciones (P. Benoit, O. Cullmann, R. Schnackenburg). Pero son también muchos los que se inclinan por la negativa (así A. Feuillet, J. Jeremias, P. Grelot, que aducen las primeras interpretaciones de los padres latinos) [7]: el himno pone en contraste dos aspectos de Jesucristo en la tierra, no dos «tiempos» sucesivos, separados por la encarnación, para desembocar finalmente en su glorificación.

2) La primera estrofa *(6a-7ab)* gira en torno a *dos expresiones difíciles:* la palabra μορφή (forma) y τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. La «for-

ma», ¿designa la esencia o la naturaleza (cf. los padres griegos), la imagen (A. Feuillet, J. Héring), la condición (P. Benoit, P. Bonnard, J. Dupont)? Ninguna de estas traducciones reproduce con total exactitud el sentido griego: la forma es la manifestación externa y visible del ser [8]. En cuanto a la igualdad con Dios, ¿se refiere a la naturaleza de Cristo o a su condición existencial? El empleo del acusativo adverbial ἴσα invita a preferir el segundo sentido [9]. Finalmente, la palabra δοῦλος no designa tanto la esclavitud cuanto la situación de servicio respecto de Dios.

3) La palabra ἁρπαγμός, muy rara, es una *crux interpretum:* ¿tiene un sentido activo (cogido, agarrado), o un sentido pasivo (presa, botín)? Esta presa, ¿es ya algo poseído (C. Bornkamm, E. Käsemann) o todavía por adquirir (L. Bouyer, O. Cullmann, A. Feuillet, J. Héring, P. Lamarche y ya E. Lohmeyer)? ¿Encierra el texto un paralelo implícito con Adán, o con Satán, para identificar a Cristo con el siervo de Is 53? La respuesta depende de la interpretación general de todo el pasaje.

4) En la segunda estrofa, el verbo ἐκένωσεν («se despojó») ha originado la *teoría de la kenosis,* que tomó su forma estricta en el siglo XIX: por la encarnación, Cristo se despojó de las cualidades propias de Dios (omnisciencia, imnipresencia, omnipotencia), aunque conservando las cualidades divinas de santidad, amor, justicia. K. Barth ha reaccionado vigorosamente contra esta teoría. P. Henry nota que procede de una filosofía de tipo idealista, ajena al texto.

5) La segunda estrofa *(7cd-8ab)* muestra que Cristo se ha identificado con la humanidad de una manera real e histórica. La cruz marca el punto culminante de esta asimilación. En contraste, las dos estrofas de la segunda parte presentan la *glorificación de Jesús,* aunque sin mencionar explícitamente el tema de la resurrección. En la primera (9-10*a),* Dios le da «el nombre que está sobre todo nombre», es decir, el del mismo Dios, que la Biblia griega traduce por Κύριος. También en la segunda estrofa, la genuflexión de todas las criaturas cumple la profecía de Is 45-23 y su confesión de fe («Jesucristo es Señor») repite un formulario litúrgico fundamental de la Iglesia primitiva: todas las acepciones de la palabra «Señor», sean de origen bíblico o helenista, se dan cita aquí para proclamar la eminencia de Cristo glorificado [10].

Lugar del himno

Pablo inserta el himno en el momento en que alerta a la comunidad de Filipos sobre los peligros que corre: sólo la verdadera confesión de fe en la soberanía de Cristo, adquirida al precio del despojamiento total hasta la muerte en cruz, permite redescubrir el comportamiento que conviene a los creyentes (cf. 2,5). Pero cabría también preguntarse sobre el lugar primitivo del himno en su contexto litúrgico: ¿contexto bautismal? ¿celebración de la cena? ¿liturgia de la pascua cristiana? Aún no han concluido las investigaciones sobre este punto [11]. Por lo demás, están vinculadas a las que se consagran a todos los textos litúrgicos conservados en el Nuevo Testamento.

Los adversarios de Pablo (3,2-3.18-19)

En la carta C (3,2-4,1 [ó 3] + 4,8-9), Pablo ataca a ciertos adversarios contra los que pone en guardia a sus contemporáneos (3,2-3 y 3,18.19). ¿Se refieren estos dos pasajes al mismo grupo o a dos grupos diferentes? En la segunda hipótesis, el primer grupo se compondría de judaizantes, tal vez judíos, mientras que el segundo estaría integrado por laxistas de costumbres relajadas. Estos últimos, ¿serían gnósticos (Schmithals, Köstler), en los que se daba la mano el laxismo con el judaísmo? Es dudoso, sobre todo si se da a la palabra «gnóstico» el sentido técnico que poseía en el siglo II. Parece mejor destacar la acusada analogía de este pasaje con la polémica de 2Cor [12] (F.J. Collange). Los adversarios son predicadores itinerantes («malos obreros»: 3,2), de origen judío (3,5), indudablemente judeocristianos (cf. 2Cor 11,13-22). La polémica es demasiado breve y no permite definir mejor a estos adversarios, que sólo están interesados en lo terrestre. Dado que son «enemigos» de la cruz de Cristo (3,18, expresión empleada aquí por única vez), Pablo les opone su confianza en la cruz, como en Gál 6,13-16. Y es sabido que también la carta a los Gálatas está empeñada en la defensa del evangelio contra los predicadores judaizantes.

CAPITULO QUINTO

PABLO Y LAS IGLESIAS DE GALACIA

por M. Carrez

I

LOS GÁLATAS, SUS IGLESIAS Y OCASIÓN DE LA CARTA

Gálatas y Galacia

En sentido estricto, los gálatas eran celtas que, procedentes de las Galias, se establecieron en Asia Menor en el curso del siglo III a. de J.C. Dieron su nombre a la región central del altiplano de Anatolia, que contaba con ciudades como Ancira, Pesinonte y Tavio. Su último rey, Amintas, muerto el 25 a.C., legó su reino a los romanos, que lo convirtieron en una provincia del Imperio, con capital en Ancira (hoy Ankara). Además, a la Galacia propiamente dicha, añadieron Pisidia, Isauria y parte de Frigia, Paflagonia y el Ponto. Así pues, por Galacia (Gál 1,2) puede entenderse todo este vasto territorio administrativo, aunque, al parecer, el nombre de gálatas (Gál 3,1) se reservaba en exclusiva para designar a los habitantes de la región de la antigua Galacia.

Estas precisiones geográficas y administrativas sirven de ayuda para comprender la controversia a propósito de los destinatarios de la carta. ¿Escribe Pablo a los habitantes de la antigua Galacia, la «Galacia del norte»? ¿O bien dirige su carta a los gálatas en sentido amplio, a «la Galacia del sur», que comprendía también Pisidia y Licaonia?

El libro de los Hechos menciona dos veces la Galacia, primero en el curso del segundo viaje de Pablo (16,6) y luego en el transcurso del tercero (18,23). Aquí se trata de la «Galacia del norte», que iba desde Capadocia al mar Negro. Sin utilizar el nombre de gálatas, los Hechos nos informan que, con ocasión de su primer viaje misionero, Pablo evangelizó el sur de la Galacia administrativa: Pisidia, Licaonia, Frigia (13,14-14,25) y que fundó entonces las comunidades de Antioquía, Listra, Derbe e Iconio.

Los destinatarios

¿A quién va dirigida la carta de Pablo? ¿A las iglesias de la antigua Galacia del norte? Pero el libro de los Hechos no menciona en ningún momento iglesias fundadas en aquellas regiones. ¿Se trata de las iglesias de la Galacia del sur, ya que los Hechos nos proporcionan preciosos informes que difícilmente podrían aplicarse a los gálatas más o menos bárbaros? Recientemente ha vuelto a estudiar el problema U. Borse.

La tesis de la Galacia del sur

Esta tesis surgió hacia 1750 y conoció un gran florecimiento con Perrot (1867), Renan, Ramsay (1900), Zahn. La han admitido también, en época más reciente, Cornely, Lemonnyer, Amiot, Osty, Knox, Duncan, W. Michaelis y E. Trocmé. La tesis supone una fecha antigua de redacción, que podría hacer de Gál la primera carta paulina, despachada desde Antioquía el año 49, o bien desde Macedonia o Corinto el año 50.

Analicemos los argumentos propuestos en favor de la Galacia del sur: 1) De ordinario, Pablo utiliza la terminología romana para designar los países o regiones que atraviesa. Pero no siempre esta terminología estaba ya fija y determinada. En tiempos de Pablo se encuentran también los nombres de las antiguas provincias, incluso en inscripciones. 2) Act 16,6 y 18,23 no habla de que Pablo fundara iglesias en la Galacia del norte. Pero tal vez esto sea debido a que Lucas no se interesaba por una agrupación de pequeñas iglesias, sin una gran ciudad. 3) Timoteo (Gál 2,3.5),

originario de Listra (Act 16,1), era conocido de las iglesias del sur. 4) Los gálatas participaron en la colecta (1Cor 16,1) y en Act 20,4 sus delegados son Cayo de Derbe y Timoteo de Listra. 5) Es más fácil imaginar la intervención de enviados de Jerusalén al sur del Tauro que no en plena Anatolia central.

La tesis de la Galacia del norte

En favor de la Galacia del norte se presentan al menos dos argumentos básicos: 1) En Gál 1,21, Pablo no habría ciertamente dicho: «Después fui a las regiones de Siria y de Cilicia» sino que habría añadido: «...y a vuestra región». Puede objetarse que es dudoso que este texto haga alusión al primer viaje misional (por ejemplo, Lietzmann y Bonnard). 2) Jamás se habría atrevido Pablo a tratar a los habitantes de Licaonia o de Pisidia de «insensatos gálatas» (Gál 3,1). Pero hay además otros criterios de datación o de redacción que pueden tener su importancia. El método de los puntos de contacto específicos entre Gál y 1Cor y 2Cor de un lado, y Gál y Rom de otro, lleva a U. Borse (1972), seguido por F. Mussner (1973) a optar por una redacción en Macedonia, a finales del otoño del 57. Esta fecha concuerda con la hipótesis de la Galacia del norte (Mussner).

En resumen, resulta imposible probar de forma irrefutable que los destinatarios sean los gálatas del sur o los del norte. Sólo una cosa parece segura: leyendo la carta en su conjunto, no parece que se trate de cristianos de la Galacia romana, es decir, de la del norte y la del sur, con Iglesias aldeanas y pequeñas comunidades. El tono general de la carta concuerda mejor con la Galacia del norte, hipótesis generalmente admitida en nuestros días.

II

PRESENTACIÓN DE LA CARTA

Análisis del texto

La carta no tiene plan dotado de una construcción lógica, en el sentido en que nosotros lo entendemos hoy; de ahí la varie-

dad de planes propuestos. Con todo, la mayoría de los que se han defendido concuerdan en las pequeñas unidades de que consta el escrito. Más que un plan, habría que buscar la estructura, el movimiento, el impulso de las ideas del apóstol, que lucha con todas sus fuerzas porque, detrás de su persona, lo que está en juego es el evangelio mismo.

Encabezamiento y apóstrofe a los gálatas (1,1-5). El *encabezamiento* comienza, sin acción de gracias, por la fórmula más breve posible: «Pablo apóstol», cuyo apostolado depende de Cristo resucitado. El *saludo* (1,3-4), de una estructura idéntica al de las cartas, resume el Evangelio del Señor Jesucristo crucificado, que nos arrancó del mundo antiguo. Sólo hay un evangelio: el que Pablo ha predicado a los gálatas (1,5-10). Mussner pone de relieve tanto el carácter personal de este evangelio como su vinculación con la tradición.

Sección primera: Pablo afirma la validez de su autoridad apostólica mediante tres afirmaciones autobiográficas (1,11-2,21).

1,11-24: Pablo no ha recibido su evangelio de los hombres, sino de una revelación de Cristo que lo ha llamado. *Después su conversión,* se fue a Arabia y hasta tres años más tarde no subió a Jerusalén para encontrarse con Pedro y Santiago. Sólo permaneció allí quince días, sin que las iglesias de Judea llegaran a conocerle.

2,1-10: *14 años más tarde,* y tras una revelación, Pablo, acompañado de Bernabé y Tito, vio su evangelio reconocido por los responsables de Jerusalén, las «columnas»: Santiago, Cefas y Juan. Tito, pagano de origen, no fue obligado a circuncidarse.

2,11-21: Pablo defendió este evangelio de libertad con ocasión del *conflicto de Antioquía.* Tras recordar que Cefas no procedía rectamente (2,11-14), Pablo hace a los gálatas una síntesis de lo que estaba en juego en Antioquía: la justificación por la fe (2,14-21). Esta alocución va dirigida de hecho a todos los judeocristianos, que habrían deseado someter a *todos* los cristianos a las prácticas legalistas del judaísmo.

Sección segunda: La ley y la fe (3,1-4,11).

3,1-5. Esta pequeña sección introductoria reprende a los gálatas apelando a su *experiencia:* olvidan lo que han recibido y se vuelven a la «carne».

3,6-14. Ante todo, tomando la *fe de Abraham* como ejemplo (Gén 15, 6; 12,3: Dt 27,26), Pablo desarrolla una argumentación escriturística cuya finalidad es demostrar la verdad del evangelio: la bendición de Abraham llega a los paganos en Jesucristo y nosotros recibimos la fe por el Espíritu.

3,15-18. Sirviéndose de una *argumentación jurídica,* Pablo muestra que la Ley, que ha intervenido más tarde, no puede modificar el testamento que concede la bendición a Abraham.

3,19-29. Esta sección se subdivide en dos partes:

a) 3,19-20. *La Ley interviene* desde Moisés a Jesucristo. Sobre la función de la ley, se dan entre los críticos tres grandes interpretaciones: la ley revela al hombre sus desobediencias; o bien ataja el pecado hasta la venida de Cristo; o bien, provoca el pecado, para poner de manifiesto su aspecto mortal. La primera y la tercera interpretación responden bien al pensamiento de Pablo.

b) 3,21-29. La ley hizo valer su *papel de pedagogo* (en el sentido antiguo: esclavo encargado de llevar a los niños a la escuela): esperar y preparar a Cristo. Por consiguiente, se opone a la fe. Viene a continuación un desarrollo sobre la situación de los creyentes bautizados; no ser sino uno en Jesucristo, con total independencia del origen de cada cual.

4,1-11. *Por el Espíritu del Hijo, los creyentes se hacen hijos:* pasan de la esclavitud de la ley a la liberación de los hijos de Dios (4,1-7). Para concluir esta sección, Pablo subraya una vez más la oposición entre el tiempo pasado y el tiempo presente, aplicándola a los gálatas (4,8-11). Es, al mismo tiempo, una transición que abre el párrafo siguiente.

Sección tercera: Vinculados a Pablo, los gálatas, que han entrado en la nueva alianza, deberían perseverar en la fe en el único que libera: Cristo (4,12-5,12).

4,12-20. Los gálatas acogieron con afecto a Pablo, atacado por una grave enfermedad (4,14-15). ¿Cómo es que ahora se comportan como si Pablo fuera su enemigo cuando les dice la verdad?

4,21-31. *La exégesis alegórica de las dos mujeres de Abraham* (aunque sólo se nombre a Agar), la una libre, la otra esclava, permite a Pablo trazar el papel de las dos alianzas. Del mismo modo que Abraham tuvo dos descendencias, también Dios ha suscitado los hijos de la ley y los hijos de la promesa.

5,1-12. *Es preciso elegir* entre Cristo de un lado, y la circuncisión y la práctica de la ley del otro (5,1-6). Pablo arremete con pasión contra los que cierran el camino a los gálatas e intentan imponerles la circuncisión (5,7-10): quedaría entonces abolido el escándalo de la cruz (5,11-12).

Sección cuarta: De la libertad cristiana a la ley de Cristo (5,13-6,10).

5,13-25. La libertad del creyente consiste en *amar a su prójimo* (5,13-25): Para escapar a la tendencia natural de la «carne», hay que *caminar en el Espíritu,* en una obediencia tal que produzca su fruto (5,22). Pablo traza aquí un cuadro que enuncia, en paralelo, las obras de la carne y el fruto del Espíritu.

5,26-6,10. *La ley de Cristo.* El texto de 5,26-6,5 plantea una cuestión que Mussner ha subrayado con mucho acierto. Las exhortaciones paulinas en imperativo no son de ningún modo leyes en el sentido del Antiguo Testamento ni la «ley de Cristo» es el establecimiento de una nueva serie de preceptos: se concentra en la única obligación del amor al prójimo, que se convierte así en el elemento constitutivo de la nueva manera de vivir del creyente. A continuación, 6,6 se dirige a los catecúmenos;

6,7-9 es una advertencia sobre la siembra y la cosecha y 6,10 una invitación a actuar.

Conclusión: parte autógrafa de la carta (6,11-18). Para dar a su carta todo el peso que le es debido, Pablo no se contenta con dictarla: escribe de su puño y letra, con grandes letras, todo el final, que viene a ser un resumen de la totalidad del escrito: para afirmar el éxito de su misión, los legalistas quieren forzar a todos la circuncisión (6,11-13). Pablo, en cambio, no quiere otro título de gloria sino la cruz de nuestro Señor Jesucristo (6,14-15). ¡Que los gálatas elijan (6,16-17)! Con los saludos habituales concluye la carta (6,18).

El género literario

El análisis de la carta a los Gálatas revela el carácter profundamente personal de este escrito. Las ideas son tan apasionadas que avanzan con más rapidez que las palabras que las expresan. Recurre, según los momentos, a todos los géneros literarios, sin plan preconcebido, a tenor de las necesidades de la exposición. Pablo mezcla los recuerdos y los ejemplos autobiográficos, las vigorosas advertencias (a veces con ataques bruscos y violentos) y los apóstrofos enérgicos, tras los que, no obstante, se transparenta el afecto que siente hacia aquellos a quienes hace sus advertencias. Apóstol, se ha volcado totalmente en su misión desde que Dios reveló en él a su Hijo. Y por eso emplea toda su energía para vencer las resistencias opuestas a la verdad del evangelio.

De cuando en cuando, desliza argumentos escriturísticos, que nos muestran cómo practicaba la exégesis del Antiguo Testamento e incluso la alegoría. En este aspecto, la *Formgeschichte* ha podido descubrir diferentes géneros en sus secciones. De todas formas, el conjunto es una interpelación pastoral. Su poder de convicción apostólica le permite conservar toda su actualidad. La carta alerta e interpela a los cristianos de todos los tiempos y en todas las situaciones. Interpela también a la Iglesia, allí donde su manera de ser puede esclavizar a los hombres en vez de liberarlos.

III

CUESTIONES HISTÓRICAS Y TEOLÓGICAS

Los responsables de la crisis en Galacia [1]

Esta carta estaba destinada a neutralizar a algunos agitadores que sembraban la confusión en todas las iglesias de Galacia (1,7; 5,10.12): *a)* Predicaban un «pseudoevangelio cristiano» (Mussner), que no era tal (1,6) y era distinto del proclamado por Pablo. *b)* Negaban la validez del apostolado paulino, para socavar así la autoridad del apóstol; mostraban sumo interés en alejar a los gálatas de Pablo (4,17; 6,12), imponiéndoles la circuncisión (5,2; 6,12s). *c)* No pertenecían a la comunidad, sino que venían de otra parte (Bonnard).

El apóstol escribe en un momento en que las iglesias están en plena crisis: su carta las sitúa ante una alternativa. El vigor enigmático de 1,8-9; 5,12-13 e incluso 5,10 no ayuda a precisar la personalidad de aquellos perturbadores. ¿Quiénes podían ser?

La ofensiva de los judaizantes

Hay un punto claro, compartido por todos los críticos: según Pablo, y fueran quienes fueren, lo que pretendían era imponer a los paganos convertidos la práctica de la ley (3,2; 4,21; 5,4) y obligarles a la circuncisión (2,3-4; 6,12).

Es llamativa la fórmula de 5,10: «El que causa entre vosotros la confusión, cargará con su condena, quienquiera que sea.» H. Lietzmann y E. Meyer veían aquí una alusión a Pedro; Loisy a Santiago. Pero la mayoría considera que este singular es un colectivo que alude bien a los judaizantes moderados, cuyo pensamiento sería: «El bautismo es bueno, la circuncisión es mejor» (Cornely), sea a judaizantes virulentos: «Sólo hay salvación en la circuncisión» (Lagrange). Para Ropes, los judaizantes procedían de las sinagogas de la Galacia del sur e intentaban atraerse a los convertidos por Pablo en la Galacia del norte. Para Munck, en fin, fueron los mismos gálatas, celosos lectores del Antiguo

Testamento, quienes decidieron hacerse circuncidar (5,3); pero esta hipótesis concuerda mal con los datos de la epístola.

¿Hubo dos grupos de adversarios?

Otros autores opinan que hubo dos grupos de adversarios. Para Lütgert, los judaizantes pretendían asegurar a la fe cristiana el estatuto de *religio licita* del judaísmo, mientras que un segundo grupo, compuesto de partidarios de la libertad total, se entregaba a las extravagancias mutilantes del culto frigio de Cibeles. En Gál 4,3.9 se menciona un culto que hacía a los hombres esclavos de los *elementos del mundo*. Muchos autores (entre ellos Lagrange) ven en estos *elementos* concepciones religiosas ya periclitadas desde la venida de Cristo. Otros (con Bousset, Loisy, Lipsius) los identifican con los espíritus que rigen la humanidad: la expresión «dioses que no lo son en realidad» (4,9), aludiría a los dioses inferiores (Bauer, Delling). E. Schweizer (1970) encuentra en el judaísmo helenista la idea de un poder que hace a los hombres esclavos de estos elementos.

Pablo y sus adversarios

Para actuar con firmeza, parece que Pablo pasó por alto las matizaciones que diferenciaban a los diversos grupos, y centró el punto de mira en la circuncisión y la ley (3,10; 5,3; 6,13). Atacados de frente y con vigor, los adversarios tenían que reaccionar trazando un cuadro poco lisonjero de Pablo: intentaría captarse los favores humanos (1,10); su amor a la verdad le convertiría en enemigo de los gálatas (4,16). Se dice de él incluso que sigue predicando la circuncisión (5,11), interpretando tal vez en este sentido la decisión de Pablo de circuncidar a Timoteo (Act 16,3), lo que constituía, sin duda, la peor de todas las calumnias.

Hay que ver, ciertamente, en el movimiento judaizante de Galacia la aplicación particular de un fenómeno general que los Hechos nos refieren desde una perspectiva más irénica. Hubo, por parte de los partidarios de un reforzamiento de los vínculos con el judaísmo, una especie de contramisión opuesta a Pablo (Bo

Reicke). Esta tendencia concordaba bien con el zelotismo, cuya influencia iba en aumento en Judea y Palestina: incluso Santiago, que, por otra parte, seguía fiel y totalmente las prácticas judías, murió asesinado el año 62, a causa sin duda de sus relaciones con las iglesias que admitían a los paganos sin hacerles pasar por las prescripciones judías.

Importancia de la carta para la historia del cristianismo primitivo

Esta página autobiográfica tiene una importancia excepcional: aclara cierto número de puntos de la biografía del apóstol; afirma y sitúa su apostolado; reconoce, sin discusión, la autoridad de Jerusalén.

Pablo y Jerusalén

¿Puede afirmarse, con Cerfaux, que «es la historia de los orígenes del cristianismo esbozada por uno de sus actores principales, del actor principal si se trata del establecimiento de la Iglesia en los territorios helenistas y romanos»? [2] Sí, pero a condición de tener bien en cuenta, como observa el propio Cerfaux a propósito de los Hechos, que la carta a los Gálatas y los Hechos narran las relaciones de Pablo con los apóstoles de Jerusalén con intereses muy diferentes. Pablo habla desde sus propios recuerdos; no tiene, como Lucas, la intención de hacer una exposición seguida, sino de extraer de su propio pasado todo aquello que puede proporcionarle argumentos para la polémica.

Act y Gál concuerdan sobre la conducta de Pablo y sobre su actividad de perseguidor antes de su conversión. Act 26 y Gál 1 subrayan que estaba lleno de celo por la tradición judía y que, de perseguidor, pasó a ser apóstol. Pero en seguida aparecen las dificultades. Gál sólo menciona dos viajes del apóstol Pablo a Jerusalén; el primero al cabo de tres años, el segundo al cabo de catorce. Act, por el contrario, habla de tres viajes, si no de cuatro. Además, Lucas no menciona el incidente de Antioquía (Gál 2,11-21) [3]. B. Rigaux [4] ha presentado con la máxima claridad posible el problema y ha indicado las soluciones probables. Según

él, Act 9 = Gál 1 y Act 15 = Gál 2,1-10. En este caso, la sucesión de los acontecimientos sería la siguiente: conversión el año 34, primer viaje misional en 47-48; segunda visita a Jerusalén y conferencia de los apóstoles el 49. Pero, según sea la fecha que se elija para Gál, la perspectiva cambia un poco. Notemos esto: mientras la misión paulina tuvo un éxito relativo y el número de paganos que entraron en la Iglesia fue relativamente débil, la actividad apostólica de Pablo no planteó ningún problema importante. En cambio, fue haciendo cada vez mayor el distanciamiento, a medida que la atmósfera general de Jerusalén aparecía cada vez más marcada por el zelotismo y por la reacción frente a todo cuanto no era judío. Esta atmósfera no era compartida por las «columnas» de la Iglesia: Cefas, Santiago y Juan. Tampoco fue aceptada por Pablo que, al final de cada uno de sus viajes misionales, volvería a recalar en Jerusalén. Sin entrar aquí en todos los problemas de detalle relativos a Act 15 y Gál 2,1-10 (conferencia de Jerusalén), existe acuerdo entre los críticos sobre el hecho de que se tomó una decisión. Pero mientras que los Hechos lo describen como un asunto de toda la Iglesia, Pablo la hace emanar sólo de las personalidades apostólicas. Act no hace alusión a Tito y concede menos importancia a las iniciativas de los judaizantes.

Pablo y los demás apóstoles: el incidente de Antioquía

Nosotros medimos de la siguiente manera la importancia de Gál para la teología y para la Iglesia. Contrariamente a lo que a veces se ha afirmado, el incidente entre Pablo y Pedro no es el choque de dos vigorosas personalidades [5]. Pedro y Pablo están de acuerdo sobre los principios. Pablo describe la manera de actuar de Pedro sin enunciar la menor crítica contra su persona o contra su apostolado. El conflicto se refiere a una inconsecuencia de la conducta de Pedro, ya que el incidente no se produce sino con la llegada de «los de Santiago». Si se cita a Santiago en primer lugar, se debe sin duda a que Pedro había abandonado ya Jerusalén y Santiago figuraba a la cabeza de aquella Iglesia. Pablo reconoce la autoridad indiscutida de Jerusalén, tanto en la persona de Santiago como en la de Pedro. No da ninguna defi-

nición de esta autoridad. Debía, por tanto, ser aceptada en todas las iglesias en el momento de la redacción de su carta.

Pablo insiste en la revelación personal de que ha sido objeto. Lo único que se discute es saber si fue simplemente la última aparición de Cristo resucitado (cf. 1Cor 15,8) o bien si es preciso entenderla como una parusía anticipada. Algunas expresiones muy fuertes («revelar a su Hijo en mí», 1,16; «Y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», 2,20) muestran hasta qué punto la fe de Pablo se había hecho cristológica a partir de aquella «apocalipsis»[6], que tuvo una doble incidencia: la revelación de Cristo a Pablo (1,16) y, a una con ello, su misión entre los paganos (2,7,9), que, por fuerza, tuvo que ser reconocida en Jerusalén. Si Pablo no subió inmediatamente a Jerusalén, fue debido a la originalidad de su apostolado. Al igual que los demás apóstoles, también él dependía de una orden directa de Jesucristo, y su móvil fundamental fue «anunciar el evangelio».

El evangelio de Pablo

Leyendo bien la carta, se echa de ver que Pablo centra su actividad apostólica no en su propia autoridad, sino en el evangelio que anuncia (1,11-12) entre los paganos (1,16; 2,2). Lo que le importa, ante todo y sobre todo, es que se mantenga la verdad del evangelio (2,5); esta verdad, que lleva tan en el corazón (2,14) aparece enunciada en 3,26-28: «Todos os habéis revestido de Cristo. Ya no hay judío ni griego; ya no hay esclavo ni libre; ya no hay varón y hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.» Así pues, Cristo no es el salvador de los incircuncisos *o bien* de los circuncisos, sino de *todos*.

El problema que comenzaba a plantearse era el de la doble pertenencia judía y cristiana. La cuestión no surgió en toda su amplitud desde el primer momento. Los cristianos, según una expresión de H. Cazelles, podían dar la impresión de no ser sino «una secta judía rechazada»[7]. Pero a medida que la fe cristiana se iba difundiendo en los medios helenistas y que fue creciendo el número de paganos convertidos al cristianismo, a medida que la cena, celebrada en el decurso de una comida, fue poniendo de relieve las diferencias rituales relativas a las comidas, tenía por

fuerza que ir aflorando el problema de cómo hacer que vivieran juntos, en una comunión real, los fieles de origen judío y los de origen pagano. Para Pablo, como, por lo demás, para Cefas y Santiago, no había otro evangelio. Es ciertamente posible que Pablo lo predicara de otra manera, podía expresarlo en otros términos (cf. Flp 1,14-18). Pero no se podía cambiar ni su fondo ni su contenido, porque era siempre el Evangelio de Cristo (Gál 1,8). Pablo no pretendía presentar su propia interpretación, sino enunciar el evangelio mismo y en sí mismo.

Éste fue el Evangelio que expuso en Jerusalén (Gál 2,2). No duda a veces en hablar de «mi» o de «nuestro» evangelio (Rom 2,16; 16,25; 2Cor 4,3; 1Tes 2,14). Pero lo que quiere mostrar entonces es su modo de aplicar a los paganos la proclamación central de la Iglesia, el *kerygma.* El problema se planteaba esencialmente a propósito de la naturaleza de la misión ejercida por Pablo, no a propósito de la validez de su apostolado, que ni por un solo instante fue objeto de duda.

Si hay dos tipos de evangelización, una entre los circuncisos y otra entre los paganos (Gál 2,7-9), no hay en cambio más que *un* evangelio, compartido por todos los apóstoles. A tenor de lo que las circunstancias dictaran, Pablo, Pedro y los otros apóstoles seguían, o no, las observancias de la ley judía. Según Pablo, en Jerusalén no se fue más lejos. De ahí derivaban para él dos principios: para ganar el mayor número posible para la causa del Evangelio, debía hacerse todo para todos (1Cor 9,19-23) y, fueran cuales fueren sus convicciones personales, no hacer nada que pudiera hacer caer al hermano (Rom 14; 1Cor 8 y 9).

Así pues, a una con el desarrollo de la misión paulina, se convirtió en un hecho real la cuestión primordial del universalismo cristiano. Si, en la Iglesia primitiva, el bautismo hubiera resultado insuficiente como marca del Evangelio y se hubiera impuesto la necesidad de la circuncisión, el cristianismo no habría pasado de ser una secta judía. De haberse negado a poner en práctica la libertad respecto de la ley, la Iglesia no habría conocido la expansión que tuvo lugar a fines del primer siglo.

IV

LA CARTA A LOS GÁLATAS EN LAS CONTROVERSIAS DOGMÁTICAS DEL SIGLO XVI

En el marco de sus cursos universitarios, Lutero comentó la carta a los Romanos en 1515-1516. Éste fue el punto de partida histórico de sus ideas reformistas, enunciadas en las 95 proposiciones de Wittenberg (31 de octubre de 1517). Pero su texto predilecto fue la carta a los Gálatas, «su epístola, con la que se ha desposado, y que es su Catalina de Bora» (edición de Weimar, t. 2, p. 437; texto de 1531). La comentó del 27 de octubre de 1516 al 13 de marzo de 1517. Las notas tomadas por un estudiante se convirtieron en un pequeño comentario, breve, vigoroso, revelador de su pensamiento. Aparecida en latín en 1519, fue traducida al alemán en 1525. A partir de 1531, Lutero comentó de nuevo Gál durante varios años. El resultado fue un largo comentario, aparecido en 1535[8]; pero la abundancia verbal, los ampulosos párrafos, los paréntesis, las secciones polémicas hacen recordar con nostalgia el primer texto de 1516-1517. El comentario largo ha sido el único traducido al francés[9]. Por lo que hace a la carta a los Romanos, Lutero estimaba que hay en ella «una riquísima exposición de lo que un cristiano tiene necesidad de saber». Pero no vuelve de nuevo sobre esta carta, como lo hizo respecto de Gál, sin duda porque a partir de 1521 el joven Melanchton se dedicó a ella en sus *Loci communes*, que exponen los principales temas teológicos de la carta[10]. El año 1899 se descubrió en la Biblioteca vaticana una copia de su curso de 1515-1517, gracias a las investigaciones de Ficker que, más tarde, en 1908, descubrió también, en Berlín, el original que Lutero no pudo editar[11]. Todo está en ella «excelentemente justificado con ayuda de la Escritura y con ejemplos tomados de la propia experiencia del autor, de tal modo que no queda nada que desear». La carta a los Gálatas fue siempre la carta predilecta de Lutero.

Reaccionando contra la escolástica nominalista de su tiempo, Lutero intentó redescubrir la vena espiritual de san Pablo, a base de centrar la reflexión en los problemas de la existencia cristiana[12]. Gál y Rom le proporcionaron el punto de partida de una

reflexión sobre la justificación por la fe sola, que reanudó y endureció, en forma polémica, en su segundo comentario a Gál, a propósito de la «fe que actúa por la caridad» (Gál 5,6)[13]. Al recentrar así la teología, tomaba la dirección contraria a una teoría de la justificación por las obras que haría vana la gracia de Jesucristo. Esta visión del problema le llevó a establecer poco menos que un «canon dentro del canon»: «El Evangelio de Juan —escribía—, las cartas de Pablo y la primera carta de Pedro son la verdadera joya y el meollo de todos los demás libros.» En este marco, la carta a los Gálatas ocupa un lugar privilegiado, hasta el punto de que algunos autores ven en su teología un «galatismo» exagerado. Según M.J. Congar, su eclesiología sería el resultado de un «galatismo» unilateral, exasperado en el curso de una profunda crisis personal[14]. Hay algo de verdad en esta opinión, pero habría que matizarla recordando cómo concebía Lutero el poder liberador y edificante de la Escritura: «Quiero predicar, quiero hablar, quiero escribir, pero no quiero forzar a nadie, porque la fe quiere ser voluntaria y libre, quiere ser recibida sin imposiciones... Nacerá la fe, y se harán las reformas necesarias, si la Palabra puede actuar libremente.»

Son numerosos los puntos que se han iluminado desde los días de las controversias del siglo XVI, tanto en lo referente a la interpretación exacta de Gál y Rom como en lo relativo al alcance doctrinal de la teología luterana o reformada y de la teología católica. No deja de ser sintomático que el primer libro bíblico con notas en común de la *Traducción ecuménica de la Biblia* haya sido precisamente la carta a los Romanos (1967)[15]. ¿No sería preciso que la reconstrucción de la unidad perdida tomase como punto de partida aquellos mismos textos escriturísticos que fueron, en el siglo XVI, la ocasión de las rupturas?

CAPÍTULO SEXTO

LA CARTA A LOS ROMANOS

por J.-M. Cambier

I

LA COMUNIDAD CRISTIANA DE ROMA

Roma, capital del imperio, era el centro de convergencia de las riquezas de todos los países conquistados; pero, al mismo tiempo, confluían también hacia aquella ciudad cosmopolita, multiplicando su población, gentes, procedentes de las diversas regiones del imperio. Los historiadores estiman que, en el siglo I de nuestra era, la capital contaba con cerca de un millón de habitantes [1]. La mayoría pertenecía a la clase popular: plebeyos, libertos, esclavos e inmigrados, estos últimos compuestos sobre todo por artesanos y comerciantes, cuando no se trataba de descendientes de los prisioneros de guerra llevados a Roma como esclavos en el curso de los dos siglos anteriores [2]. En las clases superiores, la aristocracia senatorial perdía terreno en beneficio de la clase de los caballeros y de los decuriones, de reciente promoción. Además, iban adquiriendo una progresiva importancia en la gestión práctica de los asuntos políticos y económicos los libertos, sobre todo los libertos imperiales [3].

Los grupos de orientales, que en general se agrupaban por barrios, constituían una masa numerosa. Entre ellos, los judíos formaban una colonia particularmente homogénea y poderosa. Las excavaciones han sacado a la luz varias sinagogas y cementerios, cuya existencia se remonta al siglo I [4]. Expulsados de Roma por el edicto de Claudio (probablemente hacia el año 49), pudie-

ron regresar de nuevo a la ciudad tras la muerte de este emperador (54) y tal vez incluso un poco antes [5]. Sabemos que, cuando Pablo estaba desarrollando su misión en Corinto, se encontró allí con dos comerciantes judíos, originarios del Ponto, Áquilas y Prisca, que habían abandonado Roma a consecuencia del edicto imperial (1Cor 18,1-3). Por otra parte, admitiendo que sea correcta la interpretación habitual del texto de Suetonio, la agitación interna que provocó el decreto de expulsión habría sido debido a la introducción de la predicación cristiana a cargo de fieles procedentes de Oriente: «Iudaeos *impulsore Chresto quodam* assidue tumultuantes Roma expulit» [6]. Pero nada se sabe sobre el origen de la comunidad cristiana local.

Sea como fuere, la carta de Pablo a los romanos testifica claramente la existencia de esta comunidad. Más tarde, Lucas hablará en Act 28,15 de los «hermanos» que salieron de Roma al encuentro de Pablo prisionero. La mayor parte de estos «hermanos» pertenecían sin duda a la clase popular. Muchos de ellos debían ser judíos, como lo sugieren diversos pasajes de Rom (cf. en particular Rom 15,7-9). Con todo, los críticos se dividen a la hora de concretar la proporción de judíos y de paganos en la comunidad. Algunos piensan que debía darse una mayoría judeocristiana y tal vez lo era, en efecto, en su núcleo inicial. En la actualidad, la opinión común es que en la época de la carta se componía principalmente de helenocristianos. Ésta es la opinión de Sanday-Headlam, Lagrange, Barrett, Lyonnet, Michel, Althaus (que considera el hecho como probable), Munck, Schmid, Kümmel, Cranfield. Con todo, Leenhardt, continuando la opinión de Zahn, piensa que los judeocristianos seguían siendo el elemento predominante [7].

Ni Rom ni Act mencionan la presencia de Pedro en Roma. Con todo, esta relación de Pedro con la comunidad romana estaría atestiguada ya desde finales del siglo I por 1Clem 5,1-6,1 y luego, en los inicios del siglo II, por Ignacio de Antioquía (Rom 4,3). El Nuevo Testamento alude a este hecho en 1Pe 5,13. Debe, pues, considerarse esta venida como prácticamente cierta, aunque no puede fijarse su fecha [8]. El silencio de Rom indica que Pedro no estaba en la ciudad cuando Pablo escribió su carta y sugiere incluso que todavía no se había trasladado a la capital.

La clase popular a la que pertenecían los orientales, y concretamente los judíos, constituía una población bastante móvil, que pasaba fácilmente de una gran ciudad a otra, sobre todo en el caso de ciudades portuarias o mercantiles. En estas condiciones, no tiene nada de extraño que Pablo pudiera disponer en Corinto de informes bastante precisos sobre la Iglesia local de Roma [9], a la que dirigió la más extensa de sus cartas.

II

ESTUDIO LITERARIO DE LA CARTA A LOS ROMANOS

El problema del plan de la carta

El problema del plan de la carta tiene más importancia en Rom que en los restantes escritos de Pablo. En efecto, 1Tes y 2Tes, Flp, Gál son escritos de circunstancias, con una estructura bastante convencional; 1Cor contiene una serie de respuestas a preguntas planteadas o expuestas a propósito de la vida concreta de la comunidad; 2Cor —dejando aparte el problema de sus divisiones internas— es un texto que obedece a necesidades polémicas. Pero Rom se halla más cercana (al menos en sus cap. 1-11) a una exposición seguida sobre importantes puntos doctrinales, y es preciso captar bien el curso del desarrollo de esta exposición para que se comprenda claramente el propósito que la anima. Ahora bien, los comentarios y estudios de la carta proponen planes muy diferentes, que manifiestan a su vez interpretaciones bastante variadas de su propósito esencial. Una exposición completa de todos los planes propuestos exigiría mucho espacio sin aportar, tal vez, mucha luz. Parece más útil hacer una exposición general del problema, antes de pasar a un análisis detallado.

Las secciones de la exposición

Existe entre los críticos un consenso bastante amplio en cuanto a la división de la carta en parágrafos unificados. A grandes rasgos, los capítulos 1-11 podrían presentarse así:

1,1-15: Introducción (encabezamiento y acción de gracias).

1,16-17: Proposición del tema (el evangelio de la justicia por la fe).

1,18-3,20: La condición pecadora de los paganos y de los judíos.

3,21-31: La revelación de la justicia de Dios a todos los hombres, judíos y no judíos, en la muerte redentora de Jesucristo.

4: El ejemplo de Abraham justificado por su fe.

5: La salvación:

V. 1-11: Estamos actualmente justificados por la fe en Cristo.

V. 12-21: Pasamos de la muerte, que nos viene de Adán, a la vida por la justicia, que nos viene de Cristo.

6: Exhortación: bautizados en Cristo, estamos, por él y en él, muertos al pecado.

7-8: La vida nueva:

7: Hemos sido liberados del régimen de la ley, que no nos podía arrancar al pecado...

8: ... para pasar a la vida según el Espíritu, que nos abre una perspectiva de esperanza.

9-11: La realización histórica de este designio divino integra en él, de forma diferente, a los judíos y a las naciones no judías.

A partir del cap. 12, se abre una sección parenética cuyas divisiones internas apenas se prestan a discusión. Por lo demás, los antiguos comentaristas la aprovechaban para distinguir dos grandes secciones en el desarrollo: una dogmática (cap. 1-11) y otra consagrada a exhortaciones morales (cap. 12-15), para concluir con el billete de envío final (cap. 16). Se conseguía así, también para esta carta, una estructura convencional, que se creía presente también en las demás (1Tes, Col, Ef, 1Pe). Pero esta división lógica era, en sí misma, bastante débil, porque ya en la primera parte, considerada dogmática, aparecen bastantes exhortaciones. Es preciso, pues, analizar más de cerca el desarrollo de las ideas paulinas.

La agrupación de las secciones elementales

El problema se complica, cuando se pretende discernir un cierto orden en las secciones de que se componen los cap. 1-11 [10].

Hay dos puntos, en efecto, que se han convertido en objeto de un difícil debate: la función del cap. 5 y la vinculación de los cap. 9-11 con la exposición precedente.

Sobre el primer punto, existen varias opiniones. 1) Para unos, este cap. 5 es la conclusión lógica de la sección abierta en 1,18 (así Sanday-Headlam, Lagrange, Goguel, Huby, Dupont, T.W. Manson, Ridderbos, Léon-Dufour). 2) Para otros, constituye el comienzo del desarrollo que concluye en 8,39 (así Lyonnet, Ortigues, Michel, H.W. Schmidt, Descamps, Ramaroson, Käsemann, Rolland, Viard). 3) Pero son muchos los que sitúan la división de las dos secciones importantes entre 5,1-11 y 5,12: 5,1-11 vendría a concluir la exposición sobre la justificación por la fe, mientras que 5,12-21 abriría la exposición sobre los frutos de esta justificación (así Leenhardt, Feuillet[11], Luz).

Por lo que hace a los cap. 9-11, los antiguos comentaristas sólo les concedían una conexión muy floja con los cap. 1,18-8,39, hasta el punto de que a veces se consideraban como una pieza de acarreo. Pero estudios recientes (Lyonnet, Leenhardt, Descamps, Léon-Dufour[12], Luz, Ramaroson, Käsemann, Rolland) han insistido, por el contrario, en la estrecha vinculación, habida cuenta de la dialéctica «judíos-gentiles» que aparece desde el comienzo de la carta (1,16; 2,9-10, etc.).

Estas divergencias entre los críticos han inducido a algunos comentaristas a negar todo tipo de reagrupación lógica entre las perícopas de la carta (así Lietzmann, TOB, cuya *Introducción* propone dos planes diferentes). Todos los planes propuestos podrían ser reducidos a tres esquemas generales, con variaciones secundarias:

Esquema I		*Esquema II*		*Esquema III*
1,1-15		1,1-15		1,1-15
1,16-5.21	1,16-5,11	1,16-4,25	1,16-4,25	1,16-4,25
	5,12-8,39	5,1-8,39		5,1-11,36
6,1-8.39				
9,1-11,36		9,1-11,36		
12,1-15,33		12,1-15.33		12,1-15,33
16,1-24		16,1-24		16,1-24
16,25-27		16,25-27		16,25-27

La dificultad de la elección procede en parte de los criterios a que se apela para distinguir las secciones del texto. No sólo cuenta el desarrollo lógico: hay que destacar también los indicios de orden estilístico que marcan los cortes o los enlaces. En nuestra opinión, las estrechas relaciones entre Rom 5 y Rom 8 invitan a no poner un corte importante entre las dos perícopas del cap. 5. Rom 5-8 completa la primera exposición sobre la justicia salvífica de Dios (1,16-4,25). De otra parte, si Pablo da tal amplitud a los cap. 9-11 es porque el tema tratado en esta sección juega un importante papel en las preocupaciones de los judeocristianos, en Roma lo mismo que todas las demás partes: es una objeción al plan salvador de Dios, que primero fue revelado a los judíos, pero que fue rechazado por éstos; es, pues, muy estrecha su conexión con 1-8. Debe destacarse, por tanto, enérgicamente, la unidad de los 11 primeros capítulos, que son el desarrollo del tema anunciado en 1,16-17. Este tema pone de relieve un modo de vida nuevo, cuyas consecuencias prácticas se enunciarán en el cap. 12 y siguientes, de tal modo que esta segunda parte queda orgánicamente unida a la primera. Éstos son los principios en función de los cuales vamos a proponer un análisis detallado de la carta, indicando de paso los principales estudios que se han consagrado a sus parágrafos sucesivos durante los últimos años.

Análisis de la carta [13]

Prólogo (1,1-15)

Tras los saludos usuales y la presentación de Pablo, apóstol de los gentiles (1,1-7), éste da gracias a Dios por la fe de la iglesia de Roma y comunica su ardiente deseo de visitarla (1,8-15).

I. *EL EVANGELIO, PODER DE DIOS PARA TODO HOMBRE CREYENTE* (1,16-11,36)

La proposición que define al evangelio paulino (1,16-17) no es solamente una proclamación de fe [14]; preside además el desarrollo de toda la primera parte (1,18-11,36). Pablo explica en ella que Cristo ha propuesto la salvación a todos los hombres, judíos y no judíos, pero únicamente en régimen religioso de fe. La explicación se desarrolla según tres grandes articulaciones: 1,18-4,25; 5,1-8,39; 9,1-11,36.

1. Por la fe en el evangelio, los hombres pasan de la ira de Dios a su justicia salvadora (1,18-4,26)

La ira de Dios se revela (1,18)...

Sobre los no judíos (1,18-32), que no han adorado a Dios, ni le han dado gracias, como es propio del hombre religioso: se han negado a esta exigencia legítima de Dios, siendo así que podían contemplarle en la creación. En consecuencia, se han hundido en el pecado.

Sobre los judíos (2,1-3,20) que, a pesar de conocer la ley y de practicar la circuncisión, están tan alejados de la salvación como los demás hombres —salvo, entre estos últimos, los que observan la ley de Dios escrita en su corazón: sin el régimen de la ley, éstos viven bajo el régimen religioso del Espíritu (2,29).

A grandes rasgos, y a tenor de lo que dice la Escritura, *todos los hombres* son pecadores y están acusados ante Dios (3,4-20).

... *pero se ha manifestado la Justicia de Dios* (3,21)

Justicia que salva, ha sido dada a todos los que tienen fe en la muerte redentora de Cristo, y solamente a ellos (3,21-31).

La Escritura no contradice esta afirmación, tal como muestra el *ejemplo de Abraham:* su fe en la omnipotencia de Dios «se le tomó en cuenta como justicia», y así es el padre de todos los creyentes (4,1-25).

2. Cristo, al traer a todos los hombres la justificación por la fe, ha sustituido el antiguo régimen religioso de la ley por el régimen del Espíritu (5,1-8,39)

De la muerte a la vida (5,1-6,23)

Por la fe, tenemos acceso a la gracia, porque Dios, al enviarnos su Hijo, nos ha reconciliado con él y nos ha dado el amor por su Espíritu (5,1-11). Y por eso, lo mismo que Adán había introducido en el mundo el reino del pecado y de la muerte [15], así también Cristo, nuevo Adán, ha introducido el reino de la gracia, de la justicia y de la vida (5,12-21).

Bautizados en la muerte de Cristo, los fieles han muerto al pecado y ya no pueden aceptar su dominio sobre su persona. Por Cristo, acceden a una vida nueva, que es participación de su resurrección (6,1-11). Liberados del pecado, deben vivir en una perspectiva de servicio que, por obediencia a Dios, les lleva a la santidad y a la vida eterna (6,12-23).

Del régimen de la ley al régimen del Espíritu (7,1-8,39)

La liberación del régimen religioso de la ley, asegurado por la muerte de Cristo (7,1-6) no suprime el hecho de que la ley es buena, santa, «espiritual»; pero, por sí solas, la voluntad y la razón eran incapaces de asegurar la observancia de esta ley en el hombre pecador: la ley hizo abundar el pecado, que conduce a la muerte (7,7-25).

Ahora bien, Dios ha condenado al pecado en la carne de Cristo para que, *viviendo según el Espíritu,* los creyentes liberados de su dominio puedan cumplir las exigencias de la ley y accedan a la esperanza de la resurrección (8,1-11). Hechos por el Espíritu hijos del Padre y coherederos de Cristo (8,12-17), tienen una esperanza a la que está asociada la creación entera: su término, la resurrección corporal, será la adopción

filial divina llevada a la consumación[16] (8,18-30). Pablo concluye esta exposición con el himno de la esperanza cristiana (8,31-39).

3. El rechazo momentáneo del Mesías Jesús por Israel no es un obstáculo para la universalidad del plan salvador de Dios (9,1-11,36)

La infidelidad del pueblo privilegiado (9,1-33)

La posición adoptada por la masa de Israel frente al evangelio plantea un problema que Pablo siente dolorosamente: a despecho de los privilegios concedidos al pueblo entero (9,1-5) sólo una parte ha llegado a ser «hijos de la promesa» (9,1-33).

Esto no es debido a la injusticia de Dios que, al contrario, ha mostrado su misericordia llamando a la gracia a los no judíos (9,14-24). Pero todo esto muestra la verdad de la Escritura, que preveía que sólo se salvaría un resto (9,25-33).

El inexcusable desconocimiento de la justicia de Dios (10,1-21)

Así pues, al buscar su propia justicia, los judíos han desconocido la justicia de Dios, que hacía de Cristo el fin de la ley (10,1-4)[17], de acuerdo con la Escritura, que proclama la salvación de los hombres por la fe (10,5-13).

El designio de Dios y el futuro de Israel (11,1-36)

Dios no ha rechazado a su pueblo: se ha elegido desde ahora un resto en medio de la masa endurecida (11,1-10). Pero si su caída ha acarreado la salvación de los gentiles, ¡cuál no será la gracia que entrañará su reintegración (11,11-15)!

Porque los gentiles son como ramas de un olivo silvestre injertadas en el olivo bueno de Israel (11,16-24). Su entrada en masa en la vía de la salvación entrañará a su vez la salvación de todo Israel, a favor del cual está el hecho de que los dones y promesas de Dios son irrevocables. Y así, todos los hombres encerrados bajo el pecado obtendrán al fin la misericordia divina (11,25-32).

La contemplación de este misterio concluye con un himno carismático de adoración y de acción de gracias (11,33-36).

II. *PARTE PARENÉTICA* (12,1-15,13)

La parenesis que se añade al desarrollo precedente enuncia, de entrada, su regla fundamental: que los fieles, al cumplir la voluntad de Dios, viven la libertad cristiana (δοκιμάζειν) y que su vida se hace así un sacrificio vivo y santo ofrecido a la gloria de Dios (12,1-2).

1. Aplicación a toda la vida cristiana (12,3-13,14)

Reglas para la vida en comunidad (12,3-21)

La primera consecuencia que se desprende se refiere a la vida de la comunidad, en la que Dios distribuye *carismas variados* que todos deben poner en práctica para la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (12,3-13).

Esta perspectiva se amplía con una invitación a la bendición, al gozo y al amor de los enemigos (12,14-21).

Reglas para la actitud frente a las autoridades civiles (13,1-7)

En el seno de un mundo pagano, en que la comunidad cristiana no tiene estatuto legal, es importante que la actitud de sus miembros frente a las autoridades civiles muestre su lealtad, «por motivos de conciencia» (13,15). Este pasaje [18] ha desempeñado un papel esencial en la moral política de los siglos siguientes (R. Deniel).

Nuevas reglas de vida comunitaria (13,8-14)

El mandamiento de la *caridad fraterna* incluye a todos los demás (13, 8-10): debe ser practicado en una perspectiva de esperanza escatológica (13,11-14).

2. Aplicación particular a la comunidad romana (14,1-15,13)

Hasta Pablo ha llegado la noticia de que existe en Roma una oposición entre los que se llaman «los fuertes» y otros a quienes se califica de «los débiles» [19]. Recomienda a los miembros de ambos partidos la mutua acogida y el respeto mutuo (14,1-22). Hay varias maneras de vivir una vida cristiana auténtica para gloria de Dios (15,1-6). Así, circuncisos e incircuncisos glorificarán a Dios de consuno (15,7-13).

III. *CONCLUSIÓN DE LA CARTA* (15,14-16,23)

1. Billete personal (15,14-33)

Ahora pasa Pablo a las noticias personales. Recuerda su proyecto de viajar a Occidente, pasando por Roma. Su audacia al atreverse a escribir, como acaba de hacerlo, a la comunidad romana, donde no ha predicado el evangelio, se explica por el hecho de su vocación de apóstol de los gentiles.

2. Recomendaciones y saludos (16,1-16)

Viene a continuación una recomendación de Febe (¿fue la portadora de la carta?) y una lista de saludos cuyo número plantea un problema sobre el que habrá que volver más adelante [20].

3. Últimas adiciones (16,17-23)

Sigue una *alerta* contra los judaizantes de la comunidad (16,17-20). Esta inserción, inesperada, ha llevado a Käsemann a negar la autenticidad paulina del mensaje. Pero O. Michel le confiere, y con muy buenas razones, el valor de firma (al igual que Behm, Lagrange, Cerfaux, Dodd, Nygren, Barrett, Althaus, siguiendo a Zahn). Teniendo en cuenta el temperamento del apóstol, se explica muy bien esta especie de digresión.

Vienen, en fin, los saludos de algunos compañeros de Pablo, y en concreto de Tercio, su secretario (16,21-23). La opinión unánime considera el v. 24 como una glosa.

La *doxología final* (16,25-27) vuelve sobre los grandes temas del evangelio paulino. Recuerda la proposición de 1,16-17 y constituye una feliz inclusión, aun en el caso de que no provenga del mismo Pablo (cf. las cuestiones de autenticidad).

Estilo y forma literaria de la carta

La carta es una excelente muestra de la personalidad de Pablo, de su energía y vivacidad de espíritu, de su entrega total a su misión de anunciador del evangelio. Tiene ante sus ojos a sus lectores y discute con ellos tal como se hacía en la diatriba practicada por los filósofos griegos de la época. En su exposición, de notable extensión y bien construida, se advierte la influencia de las tradiciones literarias propias del mundo helenista. Cranfield tiene excelentes observaciones sobre la lengua y el estilo; subraya la importancia de las transiciones («conectativas») entre las diversas exposiciones de Rom 1-8. No obstante, el estilo oral semítico aflora más de lo que Cranfield piensa. Para este autor, en efecto, aunque se advierten influencias semíticas ocasionales, la carta procedería de una mentalidad griega [21]. Pero esto equivale a olvidar la correlación que existía, en el seno del judaísmo, entre la tradición semítica procedente de la Biblia y la del medio ambiente helénico, en el que se había implantado la fe judía [22]. En el caso de Pablo, como ocurre en el de Filón, nos parece que la mentalidad semita es, con mucho, la predominante.

En el interior del conjunto —bien construido— que forma la exposición teológica seguida de su parenesis, se distinguen de pasada pequeñas unidades que tienen su propio género literario. En esta perspectiva, instruye la *Formgeschichte* de la carta, porque permite entrever ciertos aspectos de la actividad de Pablo en su predicación oral, o de la vida comunitaria que llevaban las iglesias; dicho sea con independencia de la influencia puramente literaria, que a veces ha desempeñado también un papel. Son varios los desarrollos de ideas que concluyen con pasajes hímnicos (8,31-39; 11,33-36), sin contar la doxología final (16,25-27). Junto a la interpelación a los lectores en forma de diatriba (2,1-25), se encuentran demostraciones rabínicas apoyadas en textos bíblicos (3,1-20; 4,1-25; 9,6-11,10; 12,14-21), cañamazos de homilías sobre el rito bautismal (6,1-23) o sobre la vida cristiana (12, 1-12; 13,11-14), instrucciones prácticas sobre las cuestiones que perturbaban la vida comunitaria (14,1-15,13), una reflexión original sobre el drama interior del hombre en un pasaje escrito en

primera persona del singular (7,7-25). Esta variedad de géneros evidencia un genio literario, que, aunque ayuno de toda pretensión, posee su propia originalidad en la literatura de todos los tiempos.

Autenticidad e integridad de la carta

Aunque en el siglo pasado afloraron algunas dudas, la autenticidad de la carta es una cuestión ya zanjada (C.H. Dodd) [23], salvo en algunos pasajes concretos que es preciso señalar.

El encabezamiento a la comunidad de Roma

En el Ms G, en un Codex de la *Vetus latina*, en dos minúsculos y en Orígenes falta el encabezamiento ἐν Ῥώμῃ de 1,7.15. La omisión parece intencionada (Lietzmann, Sanday-Headlam, Lagrange, Michel, Cranfield). Según Käsemann, la introducción de la fórmula sería señal de una «catolización» de la carta; otros autores estiman que su omisión pretendería dar mayor fluidez al texto. Pero, ¿qué importancia tienen estas conjeturas frente a la masa de los testigos? [24] Esta cuestión está ligada a la hipótesis que querría hacer de Rom una carta encíclica, dirigida a un gran número de iglesias. Pero esto equivale a recurrir a un concepto moderno, bastante anacrónico en el caso que nos ocupa. Es mejor pensar en la costumbre de los antiguos, que, sobre todo en ambientes judíos, hacían circular entre las comunidades locales los documentos religiosos importantes. Es indudable que Rom ofrecía uno de estos casos: su importancia ha sido reconocida a lo largo de toda la historia del cristianismo, sobre todo en algunas épocas decisivas. Y esta importancia la conservará siempre. Esto no impide que su texto haya llevado, en el encabezamiento, el nombre de la iglesia a la que la carta fue dirigida en primer lugar.

Las glosas ocasionales

Algunos críticos han propuesto poner aparte ciertos pasajes que estiman introducidos con posterioridad. El desarrollo de 13,

1-7 presenta características literarias especiales, reconocidas por todos los comentaristas. Basándose en esta observación, J. Kallas ha estructurado una tesis que convierte al pasaje en una interpolación de origen no paulino. Käsemann, más prudente, estima que el problema es insoluble[25]. Pero esto es sustanciar con excesiva rapidez lo que Pablo pudo o no pudo decir, en función del marco político en el que desarrollaba su apostolado. La diversidad literaria de las secciones que componen la carta confiere al pasaje en cuestión un puesto muy aceptable.

Son muchos los críticos que consideran una glosa el pasaje 7,25*b*, que interrumpe el desarrollo de las ideas y que, por consiguiente, habría que suprimir. Pero, como dice Cranfield[26], hay aquí un resumen de 7,7-25*a*, que trae a la mente e introduce 8,1-4 y constituye una transición. Por lo demás, la conjetura no cuenta con ningún apoyo en los manuscritos. ¿Por qué habría de introducirse 7,25*b* en un texto que corría bien? *Lectio difficilior, lectio potior!* Bultmann ha propuesto considerar 2,16; 6, 17; 10,1 como otras tantas glosas posteriores[27]. Pero sus argumentos —que también carecen de base en los manuscritos— no han convencido a los críticos, como hace notar Cranfield[28]. En cambio, todos ellos están de acuerdo en considerar 16,24 como una glosa.

La doxología final

La doxología final de 16,25-27 aparece inserta a continuación de 14,23 en L, Ψ, muchos minúsculos, varios padres de la Iglesia. A la vez, después de 14,23 y 16,24, en A, P, algunos minúsculos y la versión armenia; después de 15,33, en P^{46}; al final de 16,24, en la mayoría de los grandes testigos. Finalmente, se omite en F griego, G (que deja un blanco después de 14,23), un ms de la *Vetus latina*, la versión gótica, Marción (según Orígenes latino) y algunos manuscritos patrísticos. Esta situación plantea un problema de autenticidad paulina que incide sobre la cuestión de las dos ediciones de la carta de que hablaremos más adelante.

Numerosos críticos recientes rechazan la autenticidad paulina de la doxología final, considerándola una adición, sea de origen litúrgico, sea ligada a la formación del *Corpus* paulino. En opi-

nión de J. Dupont, «los datos de la tradición textual no permiten de ningún modo debilitar la autenticidad de la doxología»[29]. Queda el enjuiciamiento del estilo de la sección. Para W.G. Kümmel, es inhabitual en Pablo[30], por ejemplo en el caso de la expresión μόνος σοφὸς θεός; pero según J. Dupont, «la expresión estudiada es de inspiración específicamente judía», a pesar del paralelo que puede encontrarse en la literatura griega, y en concreto en la platónica y filoniana. Esta apreciación es válida también para otras fórmulas de la doxología[31]. H.W. Schmidt[32], aunque propone un origen litúrgico para la doxología, no ve en su formulación nada ajeno a Pablo. Entre los comentaristas recientes, Käsemann niega su autenticidad, pero Cranfield la admite, claro indicio de que los argumentos aducidos no son determinantes. Para poder emitir un juicio, debe tenerse en cuenta que Pablo termina la gran explicación de los capítulos 1-8 con un himno de acción de gracias (8,31-39); de igual modo, su última explicación sobre la justicia de Dios (9-11) se cierra con un himno contemplativo sobre el misterio de la salvación (11,33-36). Ha podido, pues, en un movimiento análogo, añadir a la última parte de su carta una doxología, algunos de cuyos rasgos forman inclusión con la introducción (16,27*b* remite a 1,1-7).

Rom 16 y la edición efesia de la carta

La edición marcionita de la carta sólo tenía los capítulos 1-14, lo que constituye un indicio de varias ediciones diferentes en la tradición manuscrita. Ahora bien, el texto de Marción no puede ser primitivo, porque corta 15,1-13, que es necesario para el desarrollo de las ideas. Los diversos lugares en que aparece la doxología son otro indicio, que puede tener diversas significaciones. Puede aducirse un argumento serio a favor de una edición efesia de la carta junto a la edición romana: nos referimos a la larga lista de personas a las que se saluda en el cap. 16. Es evidente, argumentan algunos críticos, siguiendo a T.W. Manson[33], que Pablo conocía muchos más fieles en Éfeso que en Roma. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de Áquilas y Prisca (16,3-5), que en 1Cor 15,19 aparecen mencionados a continuación de las «iglesias de Asia»: «en su casa» de Éfeso se reunía una

iglesia. ¿No resulta tentador pensar que Pablo, que escribía desde Corinto (16,21-23) hace alusión a una situación que atañe a la iglesia a la que se dirige 16,1-16? Y ello tanto más cuanto que la crítica actual permite situar la doxología de 16,25-27 después de 15,33, si nos atenemos al texto más antiguo (P^{46}). De aquí la hipótesis de una doble edición de la carta: una de ellas, dirigida a Roma, finalizaría después de 15,33 que, por lo demás, ya incluye un deseo final; la otra, dirigida a Éfeso, habría añadido al texto el billete de 16,1-20, que también finaliza con un deseo similar. La advertencia de 16,17-20*a* se comprendería bien en el contexto oriental, en el que la lucha contra los judaizantes estaba entonces en su pleno apogeo (cf. Gál, 2Cor, Flp 3) y el *post scriptum* (16,21-23) estaría mejor situado al final de la edición efesia.

Esta hipótesis de lectura no ha conseguido todos los votos. Cranfield, tras haber presentado la opinión de buen número de críticos, concluye que Rom 1,1-16,23 fue enviada a Roma. La larga lista de personas saludadas en el cap. 16 podría, por lo demás, constituir un argumento a favor de este punto de vista. En efecto, Pablo no acostumbra alargar mucho la lista de personas saludadas, cuando escribe a comunidades que él conoce: Rom sería la excepción. En este caso se comprende bien que, al escribir a la comunidad romana, prolongue la *captatio benevolentiae* de 15,14-33, buscando un apoyo en todos aquellos fieles que ya conocía: fraternalmente recibido gracias a ellos, también será ayudado por ellos en su proyecto de viaje apostólico a Hispania. O, finalmente, Rom 16,17-20*a* podría muy bien referirse a algunos judaizantes de Roma.

Puede, sin duda, mantenerse la hipótesis de la edición efesia (con Manson, Taylor, Munck, McDonald, Donfried, Jewett, Käsemann). Taylor procura sobre todo demostrar que Rom fue enviada desde Corinto, y no desde alguna otra ciudad griega, como Filipos; pero no incluiría el cap. 16. McDonald ve en este cap. 16 una carta breve, primitivamente independiente, escrita en el estilo de la época grecorromana. Su finalidad sería recomendar a Febe a la comunidad de Éfeso (cf. 16,1-2).

No obstante, por nuestra parte preferimos considerar los 16 capítulos como constitutivos de la edición romana de la carta (con Nygren, Barrett, Michel, Althaus y otros muchos). Barrett,

aun admitiendo que sin duda jamás podrá darse una respuesta plenamente satisfactoria, concluye que la hipótesis efesia plantea más problemas de los que resuelve. Ésta es también la opinión de Cranfield[34]. En fecha muy reciente, y en la misma línea, B.N. Kaye[35] ha estimado que los argumentos de W.T. Manson son poco convincentes: también para él es mucho más probable considerar que los cap. 1-16 fueron enviados a Roma, mientras que Pablo habría dejado en la comunidad de Corinto una copia que finalizaría en 15,33. Este último aserto es, evidentemente, conjetural. En sus *Introducciones*, Kümmel y Schmid exponen los argumentos de las dos opiniones, sin llegar a una decisión perentoria, aunque consideran probable que la edición romana abarcara 1,1-16,23. Al igual que Barrett, estos dos autores estiman que la hipótesis de una edición efesia plantea más problemas de los que resuelve y que la tradición textual se explica mejor admitiendo la hipótesis romana[36].

III

SITUACIÓN HISTÓRICA DE LA CARTA

La carta en el marco de la actividad apostólica de Pablo

Lugar y fecha del envío

Los críticos están, en general, de acuerdo sobre el lugar desde donde fue enviada la carta: se trata sin duda de Corinto. En cuanto a las fechas propuestas, varían en función de la cronología adoptada para el conjunto de las misiones paulinas. He aquí algunos ejemplos entre los autores recientes: Cranfield sitúa la carta en el invierno del 55 - primavera del 56 (o acaso en 56/57); Kümmel en el 55/56, Schmid a comienzos del 58. Nosotros nos inclinaríamos por la fecha de finales del 57 ó comienzos del 58. En su cronología general, C. Perrot[37] se inclina hacia una fecha situada antes de la primavera del 57. Estas oscilaciones son reducidas y su importancia es mínima.

Finalidad y ocasión del envío

Afirmar que Pablo, al enviar esta carta, no tenía otro propósito que el de presentar a los romanos una apología de su evangelio (Schmid)[38] no parece responder a las complejas intenciones del apóstol: junto a su objetivo principal, ligado a las circunstancias y a su proyecto de viaje a Occidente, hay un aspecto de la carta, que aun siendo ocasional, ha influido sobre sus desarrollos. Según Fuchs[39], la carta está «técnicamente dirigida a Roma», pero Pablo tendría la mira puesta en Jerusalén, adonde debía trasladarse para llevar el producto de la colecta (15,25s): este próximo viaje habría influido en la exposición del problema relativo a la salvación de los judíos y de los no judíos, que subyace en toda la carta. Pero, ¿explica esta hipótesis que se reanuden aquí y se desarrollen con tal amplitud los temas ya expuestos anteriormente en Gál? Afirmar, por el lado contrario, que la magistral explicación del evangelio de Dios tendría como objetivo principal dar un fundamento apostólico a la Iglesia de Roma (G. Klein)[40] nos parece reflejar una apologética ya superada.

Lo más verosímil es suponer que Pablo recogió algunos informes sobre la comunidad romana: ya vimos anteriormente[41] que los viajes y cambios de residencia no eran raros en aquella época en cierta clase social. Esto permite comprender un objetivo secundario de la carta, que aflora en varios pasajes: las advertencias de tipo práctico como 3,8; 6,1.15; 14,1-15,13 sobre todo, y las reflexiones doctrinales acerca de la dignidad de la vocación de Israel en cuanto pueblo de Dios (3,1ss; 9,1ss). Pablo quiere ser aceptado por la comunidad de Roma y salir al paso de las suspicacias de ciertos judeocristianos de aquel lugar. Expondría, pues, desde esta perspectiva su modo de entender la buena nueva de Cristo.

En ello encontró ocasión para desarrollar un problema central que llevaba muy en el corazón y que había analizado recientemente en su carta a las iglesias de Galacia: Dios ha dado gratuitamente la salvación a todos los que tienen fe en Cristo[42]. La calidad de su vocación cristiana y apostólica (Gál 1,12-16) y las peripecias de su apostolado, siempre enfrentado con la oposición de los judíos, de los judaizantes y de ciertos judeocristianos, le

han llevado a profundizar en este tema fundamental de su predicación. Quiere llevar esta predicación hasta Occidente, pasando por Roma. Éste es el objetivo práctico de la carta.

La comunidad romana, destinataria de la carta

Al describir la comunidad cristiana de Roma, hemos visto que era sin duda importante en ella el elemento judeocristiano; pero la fe se había extendido entre gentes de origen pagano [43]. Pablo escribía a la comunidad en su calidad de «apóstol de los gentiles» (1,5s.11-15). Se explican así muy bien algunas notaciones concretas de la carta (por ejemplo 2,1.12-16.26-29; 3; varios rasgos de 4 y de 7; 11,1; toda la sección de 14,1-15,13). En estos pasajes, el apóstol se dirige a paganos convertidos dominados por cierta tendencia a despreciar a los judeocristianos. Hay también algunos que parecen invocar la autoridad del apóstol para justificar una moral laxa (3,1ss; 6,1.15; 7,17). En este mismo sentido, toda la exposición de los cap. 9-11, que es una explicación complementaria y necesaria de las reflexiones precedentes sobre la justicia de Dios, se comprende en virtud del hecho de que estos heleno-cristianos no tributan la debida justicia al pueblo judío, que sigue siendo el pueblo elegido de Dios. Por lo demás, es posible que, al redactar estos tres capítulos, Pablo haya tenido presente en su espíritu no sólo a la comunidad romana, sino también a los judíos de Jerusalén, cuya hostilidad tendría que afrontar muy pronto.

Los intérpretes se dividen a la hora de identificar a los «fuertes» y los «débiles» de que se habla en 14,1-15,13 [44]. G. Stählin da una explicación análoga a la de san Agustín (PL 25,2085): los débiles serían los judíos. E. Käsemann se adhiere a la opinión, clásica desde mucho tiempo atrás, y defendida ya por san Juan Crisóstomo (PG 60,627), según la cual se trataría de los judeocristianos, que se consideraban todavía obligados a la observancia de la ley. El problema sigue sujeto a discusión. Sabemos que en los medios paganos de la época había vegetarianos, algunos de los cuales pudieron convertirse al cristianismo. Sea como fuere, las observancias de los «débiles» tenían un carácter religioso que no negaba el hecho de que la salvación viene sólo

de Jesucristo. Por esta razón, Pablo, que se sitúa en las filas de los «fuertes» (15,1), se contenta con recomendar a todos los miembros de la comunidad el respeto y la aceptación mutuos, para salvaguardar la unidad, la paz y la edificación en Cristo (cf. 14,19). J. Dupont — dejando deliberadamente de lado la identificación de los grupos en presencia — intenta más bien penetrar en la perspectiva del apóstol, que se interesa por el mantenimiento de la caridad entre todos los fieles: a ejemplo de Cristo, deben estar «unidos por la caridad» [45]. Al igual que otros muchos autores, Dupont compara esta sección con 1Cor 8-10 y encuentra en ambas partes el mismo centro de interés [46].

Tal vez aporte alguna luz sobre la cuestión el examen del lugar que ocupa 15,7-9, al final de la exhortación dirigida a los fuertes y a los débiles. Aparece el mismo verbo προσλαμβάνεσθαι en 14,1) y en 15,7 (διό); en consecuencia, 15,7-9 podría muy bien ser la conclusión de toda la sección exhortativa (14,1-15,13): es preciso que haya entre los cristianos de los dos grupos una «acogida mutua» y un sentido de unidad que les impide juzgarse los unos a los otros. Tenemos aquí una aplicación concreta de la verdadera libertad cristiana, que salvaguarda la comunión entre los hermanos. En esta unidad viviente y pluralista de la comunidad, vivida por Cristo y en la esperanza del Espíritu Santo, podrán alabar dignamente a Dios (cf. 15,9.13; véase también 15,6 y 14,18). Finalmente, hay que tener en cuenta 3,8: este versículo supone que hay en Roma judaizantes contra los que Pablo tiene que defenderse. En efecto, si bien, en Rom, Pablo parece tener presente en más de una ocasión la conducta de una facción antijudía, el final de 16,17-20 pone también en guardia contra los doctores judaizantes [47]. De este modo, se dibuja con suficiente nitidez en el horizonte el perfil de los destinatarios.

IV

PERSPECTIVAS DOCTRINALES

El mensaje de la carta y su importancia

De la polémica (Gál) a la exposición doctrinal (Rom)

San Pablo escribió en dos ocasiones sobre el tema fundamental de la salud otorgada gratuitamente por Dios a los que creen. La primera exposición —la de la carta a los Gálatas— estaba condicionada por la polémica contra los judaizantes y se resentía de ello. Pablo debía insistir sobre la inutilidad de la ley para la salud. La cosa menos dura que decía de ella es que había desempeñado el papel de pedagogo (Gál 3,24), imagen peyorativa como lo muestra el contexto (cf. 3,23): en el régimen de la ley no había libertad para los hombres.

En la carta a los Romanos sigue existiendo la polémica: así en 2,1-3,20, en las flechas disparadas contra los judíos y los judaizantes en el decurso de los cap. 7,9-11 y, sobre todo, en 16,17-20. Pero ya no es el centro principal del interés. Indudablemente, también aquí Pablo proclama que Cristo nos ha librado de la ley en cuanto régimen religioso; pero puede detenerse más en la descripción de la novedad del evangelio y en la transformación que el poder de Dios opera en el creyente por su Espíritu: este tema sólo se había tocado de pasada en Gál (sobre todo 4,6; 5,5s.22). Además, en Rom, Pablo puede poner de relieve los privilegios de los judíos (3,1s y sobre todo 9,4s), tratar el problema de su vocación religiosa y afirmar la salvación final del pueblo elegido por Dios (11,28-32). En consecuencia, sus exposiciones son más serenas y también más profundas. Más de un versículo de Gál, para ser bien entendido, necesita las exposiciones correspondientes de Rom. Podemos citar en concreto, siguiendo a O. Michel, Gál 2,16ss; 4,7; 5,14.16ss.22; 6,2.

Aunque sin constituir una exposición completa de la teología paulina, la carta a los Rom presenta, sin embargo, el *mensaje fundamental del evangelio* del apóstol. La experiencia de veinte años de apostolado le ha permitido ejercitar su reflexión reli-

giosa, con profundidad única en el Nuevo Testamento. De hecho, los temas capitales de la carta estuvieron siempre presentes en su predicación a las naciones no judías: trascendencia de Dios, de quien viene todo don hecho a los hombres; gratuidad absoluta de la salvación, que es el fruto de la omnipotencia de Dios, de su misericordia y de sus promesas; lugar que ocupa, en la experiencia cristiana, la gracia de Dios y el pecado de los hombres, la fe y el bautismo en Cristo; importancia capital de la muerte y de la resurrección de Jesús en nuestra santificación; naturaleza de la vida del Espíritu en todos los bautizados; valor de la historia sagrada [48] y función de la ley antigua en la obra de la salvación. Pero todo esto aparece ahora organizado en una vasta síntesis.

Importancia de la carta en la vida de la Iglesia

No tiene, pues, nada de extraño que la meditación y la predicación de la doctrina de Rom haya acompañado con frecuencia los esfuerzos de renovación cristiana. Ciertamente, en la Iglesia de los dos primeros siglos su influencia (como, por lo demás, la de toda la teología paulina) no parece haber sido de primera importancia [49]. Sin embargo, se descubren huellas de la justificación paulina en Justino (*Diálogo con Trifón,* 23,3; 42,3; 119,6). En lo sucesivo, las tradiciones patrísticas oriental y occidental deben mucho a la exégesis de Orígenes (conocida por la traducción un tanto libre de Rufino), y a las de san Juan Crisóstomo, el pseudo-Ambrosio y san Agustín; gracias a estos comentarios, las ideas maestras de la carta penetraron en la teología corriente. En la edad media, todos los grandes escolásticos comentaron la carta a los Romanos.

En el siglo de la Reforma, Lutero, Calvino y Melanchton [50] la utilizaron de una manera bastante unilateral, que, no obstante, les permitió adherirse a valores cristianos fundamentales. Su inteligencia de la fe estaba dominada en buena parte por su manera de entender la carta. A comienzos del siglo XIX, el movimiento teológico provocado por K. Barth [51], como reacción contra el protestantismo liberal, se inició precisamente con un comentario a la carta a los Romanos, que intentaba repensar la doctrina de

este escrito en función de las necesidades espirituales de sus contemporáneos. Paralelamente a esta notable influencia sobre el protestantismo, la carta no ha perdido nunca su puesto en la teología y en la espiritualidad católica. Debe confesarse, sin embargo, que en la época de la Contrarreforma, la oposición al protestantismo en todas sus tendencias, el triunfo de una mentalidad más uniforme y la preocupación — muy acentuada — por la vida institucional, disminuyeron a veces la influencia de la carta en la experiencia eclesial del catolicismo. Pero su importancia es grande para nuestros contemporáneos que aspiran a la verdad y a la autenticidad: y es que, en efecto, más que ningún otro texto, esta carta coloca al hombre en su verdadera situación frente a Dios. Traducir esta doctrina a esquemas culturales y sociológicos actuales es, hoy día, una de las grandes tareas de la teología y de la pastoral.

Algunos temas principales de la carta

La justicia de Dios [52]

La noción paulina de la justicia de Dios no tiene un fondo jurídico, sino profético: esta *justicia* triunfante que lleva a cabo una obra de *salvación* constituye un *leit-motiv* del mensaje de consolación a los exiliados (Is 51,5.6.8). La manera como Pablo habla de ella presenta también afinidades con el lenguaje apocalíptico: en el evangelio paulino, la justicia de Dios «se manifiesta» (3,21) para aquellos que creen, al mismo tiempo que «se manifiesta» su ira (1,18) contra los impíos. El momento histórico de esta revelación de la justicia es la muerte de Cristo en cruz, «propiación» por nuestros pecados (3,22-25; 8,3), y su resurrección gloriosa, principio de nuestra justificación (4,25): por su muerte, Cristo operó la salvación, la liberación y la reconciliación de los hombres, arrancándoles del pecado y de la condenación; por su resurrección, les consiguió la justificación y la vida en el Espíritu.

Aquellos que, por su fe en Jesucristo, acogen la justicia justificante de Dios, quedan configurados según la imagen de su Hijo, el primogénito de todos sus hermanos cristianos (8,29). Se

convierten en «el Israel de Dios» (Gál 6,16; cf. Rom 9,6), el de la promesa. En razón de las numerosas controversias del apóstol con los judaizantes, se explica la coloración polémica de algunos pasajes, su insistencia en la inutilidad de la ley y de las obras, sobre las que se habían basado los judíos para *adquirir* y *merecer* la salvación. Para Pablo, las obras no producen la justicia del hombre; son los *frutos* de la justicia de Dios (6,15-23; 8,9-13; 12,1-15,13) y la señal auténtica de pertenencia a Cristo; pueden llamarse los frutos del Espíritu (Gál 5,22; cf. Rom 5,3-5; 8,5-10). Así se explican los «imperativos paulinos», que expresan las exigencias de la gracia, del mismo modo que esta última aparece descrita mediante los «indicativos paulinos».

Podría proponerse la siguiente síntesis sobre la justicia de Dios en Romanos. La justicia que describe la carta no es otra que la vida de gracia que Dios concede gratuitamente a sus hijos, es decir, a todos cuantos creen en la redención salvífica realizada por el Señor Jesucristo: esta vida desemboca en la glorificación, participación en la gloria del Padre (6,11). Es una «habitación del Espíritu» en los cristianos (8,9). Dios, con su gracia y su «justicia», nos da la paz, la esperanza de su gloria (5,1) y su amor, que derrama en nuestros corazones por su Espíritu Santo (5,5). Éste nos da la segura certeza de que somos hijos de Dios (8,12-17). El Espíritu nos comunica los carismas, y éstos a su vez nos permiten hacer de nuestra vida cristiana un servicio de Iglesia que sea ofrenda agradable a Dios (12,1-8).

La fe [53]

La fe es el valor religioso más frecuentemente mencionado a todo lo largo de la carta, siempre en íntima asociación con la justicia, a la que da acogida. Así se advierte, con absoluta claridad, en los cuatro resúmenes del evangelio contenidos en la carta: 1,1-7 (sobre todo 3-4); 1,16s; 3,21-31 (una sección capital de Rom) y 10,3-13. Como ya se ha dicho [54], la justicia de Abraham no constituye una excepción a esta ley, que sólo ella salvaguarda la iniciativa exclusiva de Dios en la obra de la salvación: la de la justicia de fe. La fe es la actitud religiosa del hombre, enteramente basada en las promesas de Dios: el hombre lo recibe todo

gratuitamente, para adorarle y darle gracias en todas las cosas. Ésta es la actitud habitual de Pablo (cf. 1,8 y passim). La actitud pagana se caracteriza, por el contrario, por la negativa a esta doble referencia a Dios.

El creyente recibe, pues, una realidad que le transforma de hecho en hijo de Dios (8,14s). La exegesis luterana de una justicia imputativa o forense no nos parece que pueda conciliarse con el realismo paulino de la justicia y de la gracia recibidas en régimen de fe. No obstante, es explicable, debido a que el mismo Pablo nos recuerda que vivimos todavía en cuerpo mortal, sujeto a la tentación de hacerse esclavo del pecado (6,12-14). Por lo demás, la fe es exigente: el Espíritu que ha derramado el amor de Dios en nuestros corazones espera los frutos consiguientes, es decir, las obras que son la expresión auténtica de aquel amor[55]. Bajo el régimen de la ley, en el tiempo de la «paciencia de Dios» (Rom 2,4; 3,25), los antiguos judíos tuvieron cierta excusa para no observar la ley, el hecho se explicaba por la natural flaqueza del hombre (cf. 7,14-24). Pero en el régimen de la gracia y de la justicia, vinculado al Espíritu, los fieles reciben la posibilidad de cumplir sus preceptos (cf. 6,14s; sobre todo 8,4).

Régimen de la ley y régimen del Espíritu

Dos regímenes se suceden, pues, en el designio de la salvación. El primero, el de la ley, no pudo conducir a los hombres a la vida. No es que la ley no fuese, en sí misma, santa, buena y espiritual (7,12,14). Pero al aportar el conocimiento del pecado sin dar poder para sustraerse a él, permitió que se multiplicase el pecado (5,13-20), hasta tal punto que condujo a los hombres a la muerte (3,20; 4,15; 5,20; 7,7-13; 8,2*b*). Sometidos a su régimen, éramos prisioneros del pecado y de la muerte, dos hechos que Pablo vincula al régimen religioso de la ley: fue necesario el acontecimiento escatológico de Cristo en cruz para librarnos de esta esclavitud e introducirnos en el régimen religioso señalado por un nuevo Espíritu (6,4*b* y sobre todo 7,6), que es el de la fe, la gracia y la justicia[56].

En el lenguaje de la revelación profética, el Espíritu desig-

naba una realidad presente en la experiencia religiosa, ya vivida de cierta manera por los profetas. Aunque básicamente futura, era ya una realidad actual, aunque de una manera diferente, para el «Israel de Dios» (Ez 36,26s; Joel 3,1). San Pablo insiste en el hecho de que el régimen del Espíritu inaugurado por Cristo no es sino la realización de las promesas hechas por Dios en el tiempo de la ley antigua. Ya en aquellos tiempos existía, por lo demás, una anticipación de este régimen en favor de los que se unían sinceramente (= en fe) a Dios, como Abraham (4), incluso aunque no fueran judíos (2,12-16.26-29) [57]. Pero no era éste el caso normal para el conjunto del pueblo judío, que se contentaba con señales externas de su religión, como el conocimiento de la ley (2,17ss) y la circuncisión (2,25). Sólo Cristo, según san Pablo, ha conducido a su consumación el régimen religioso de fe y la economía de la gracia (cf. Gál 4,4s).

Una mirada a la historia sagrada [58]

Pablo presenta la historia de los hombres como una historia *religiosa*, es decir, como la historia de la acción *de Dios* entre los hombres. Esta perspectiva se echa de ver sobre todo en la carta a los Romanos. Para el apóstol, la historia es la marcha ascendente del designio misericordioso de Dios, que salva al hombre, para que éste pueda glorificarle y participar de su gloria en cuanto don gratuito. La única actitud que conviene al hombre es una fe incondicional en Dios, pero debe al mismo tiempo mantener el temor de no serle fiel (Rom 11,21s).

En esta concepción religiosa de la historia, el elemento fundamental que explica el destino de los hombres es la elección de Dios. Este tema, de gran importancia, de la *elección*, se aplica en Rom a dos casos particulares, que abarcan la historia de toda la humanidad: el caso de Abraham (4) y el de los judíos (11, 25-27). Los judíos, *en cuanto nación*, no reconocieron en Jesús al Mesías enviado por el Padre; rehusaron la salvación gratuita de Dios, para conquistar otra que ellos habrían «merecido». Su actitud humana fue un fracaso. Pero la incredulidad de Israel, pueblo *elegido* por Dios, no puede ser un obstáculo para su designio. Su defección momentánea constituye un «misterio» (11,

25): ha sido el punto de partida de la salvación de los gentiles (11,28-32); pero, a su vez, el acceso de los gentiles a la salvación provocará la envidia de Israel (11,11). La longanimidad de Dios respecto de los judíos, a todo lo largo de su historia pasada, prueba que su fidelidad a las promesas es más fuerte que toda infidelidad humana. La fe de Pablo le obliga, pues, a mostrarse optimista respecto de la salvación de Israel: la elección y los favores de Dios son irrevocables (11,25). Ellos guían todo el progreso histórico del plan salvífico de Dios, en el futuro lo mismo que en el pasado.

Este plan aparece con nuevo relieve en la historia de los hombres a propósito de la significación que da Pablo a Adán. El apóstol le presenta como cabeza de la humanidad pecadora: a causa del pecado de Adán, todos los hombres han sido privados de la esperanza y de la gloria de Dios (3,23)[59]. En el desarrollo del plan salvífico de Dios, la ley ha jugado, al parecer un papel meramente episódico: «La ley intervino para que se multiplicaran las faltas» (5,20*a;* cf. 4,15 y 7,7-13), y para que apareciera el pecado en toda su dimensión de oposición a Dios (7,13*c).* Pero ahora (3,21*a),* en el tiempo escatológico establecido por Dios, Cristo ha podido realizar plenamente un misterioso designio de amor y ha hecho resplandecer más el don sobreabundante que justifica para la vida eterna (5,15-21).

Toda esta historia de la salvación está trazada en función del acontecimiento capital, el único que es auténticamente histórico en el sentido fuerte *(geschichtlich)* de la palabra, el acontecimiento escatológico, acontecido en Cristo: de él parte Pablo para trazar el perfil de la historia religiosa del pasado. Dado que Cristo posee una significación universal, es preciso buscar en la historia un personaje que sea su réplica: la tradición exegética judía le ofrece la figura de Adán[60]. A esto se debe que la historia religiosa de Adán, pecador y prevaricador, esté escrita en antítesis con la de Jesús, salvador y liberador de los hombres (5,14; cf. también 1Cor 15,21s.45-49). En esta explotación literaria de Gén 2-3 se encuentra toda la densidad del simbolismo de Adán.

En consecuencia, la historia de los hombres es para Pablo una historia sagrada, una historia religiosa, en la que está actuando entre los hombres una fuerza única, la omnipotencia transformante de Dios. Todos los hombres son llamados a reconocerse

pecadores ante Dios y a recibir gratuitamente el don que salva para la vida eterna. El pasado alcanzaba a Cristo por una fe que tomaba forma de esperanza. A partir de la muerte y resurrección de Cristo, es preciso recibir la redención con fe, porque «Cristo es el fin de la ley» (10,4). En esta historia sagrada, el *Acontecimiento de la salvación* cumplido en Cristo tiene una importancia capital: revela el amor del Padre «de quien, por quien y para quien son todas las cosas» (11,36), a quien se debe gloria eterna (16,25-27).

CAPÍTULO SÉPTIMO

PABLO Y LA IGLESIA DE COLOSAS

La carta a los Colosenses y el billete a Filemón

por M. Carrez

I

COLOSAS Y LA CARTA A LOS COLOSENSES

La Iglesia de Colosas

Colosas era una ciudad frigia del valle del Lico, a 200 km al este de Éfeso; más próximas a esta última se hallaban Laodicea y Hierápolis (Col 4,13.15). La provincia romana de Asia, formada el año 129 a.C., reagrupaba los antiguos estados de Atalo III de Pérgamo, quien los había legado a Roma el año 133. Comprendían, de norte a sur, Misia, Lidia y Caria, una gran parte de Frigia al este y las islas de la costa al oeste. Esta provincia, bien poblada, incluía algunas ciudades importantes: Éfeso, Pérgamo, Esmirna, Mileto y un buen número de ciudades secundarias.

Pablo había cruzado ya Frigia, en dirección sudeste-noroeste (Act 16,6), por un territorio no perteneciente a la provincia de Asia. Durante su tercer viaje, atravesó toda la Frigia (Act 18,23), para llegar a Éfeso, donde se detuvo durante más de dos años. Sin embargo, en el curso de sus viajes Pablo no entró en contacto con el sur de Frigia, donde estaban enclavadas Colosas, Laodicea y Hierápolis (Col 4,13.15). Según Cicerón *(Pro Flacco* 28), estas tres ciudades albergaban una numerosa población judía. Pero, hecho sorprendente, la Iglesia de Colosas parece haber estado com-

puesta únicamente por cristianos de origen pagano (Col 1,21.27; 2,13).

El apóstol no visitó las iglesias de Colosas y de Laodicea (Col 2,1). Su fundador fue Epafras, nativo de Colosas, y Pablo redactó su carta a tenor de las informaciones dadas por aquél. El apóstol reconoce plenamente el ministerio de Epafras, «nuestro querido consiervo, que es fiel servidor de Cristo en provecho vuestro» (Col 1,7), quien le puso al corriente del gran amor en el Espíritu de los colosenses (Col 1,8).

Por aquel entonces, Pablo se hallaba encarcelado (1,24; 4,3. 10.18) y, al parecer, Epafras compartió voluntariamente su cautividad (Flm 23). Por eso envía sus saludos (Col 4,12). La carta sería llevada por Tíquico (4,7).

Presentación literaria

Análisis de la carta

Encabezamiento. Al igual que 2Cor, menciona a «Pablo, apóstol de Jesucristo, y Timoteo, el hermano». Los destinatarios son los colosenses.

1. *Acción de gracias* (1,3-8). Todas las cartas del *corpus* paulino, salvo tres (Gál, 1Tim y Tit) comienzan por una acción de gracias; pero la de Col (cf. 1Tes 1,2; 2Tes 1,2) está redactada en primera persona del plural, sin duda para asociar a Timoteo. Según B. Rigaux [1], no es tanto la forma cuanto el contenido de esta acción de gracias lo que conviene subrayar. El Evangelio predicado por Epafras, asociado a la obra apostólica, ha permitido a los colosenses tener fe, amor y esperanza.

2. *Oración* (1,9-14). En forma de oración, hay aquí una exhortación a los colosenses, para que pongan en práctica la fe recibida. ¿Dónde concluye esta plegaria? ¿Y dónde comienza el himno que la sigue? Se ha puesto la cesura bien al fin del v. 11, bien del v. 12 (W.G. Kümmel) o también al fin del v. 14 (L. Cerfaux).

3. *Himno cristológico* (1,15-20). Aunque sin mencionar explícitamente la palabra, se presenta a Cristo como el «cosmocrator», imagen del Dios invisible, primero en el tiempo, en el espacio, en el rango, en el honor, jefe de toda la creación: analizaremos más adelante este texto con mayor detalle.

4. *Los cristianos de Colosas y el combate del apóstol* (1,21-2,3). Reconciliados con Cristo, los colosenses deben mantenerse firmes, sin ale-

jarse de la esperanza del evangelio, cuyo ministro es Pablo (1,21-23). Con una formulación de extraordinaria densidad, Pablo dice que sufre por todos los colosenses. Este pasaje ha provocado varias interpretaciones: *a)* Completa para la Iglesia lo que falta a las tribulaciones de Cristo en su carne, o, dicho de otra forma, la presencia de Cristo en su ministerio le hace partícipe de estas tribulaciones [2]; *b)* lo que falta a estas tribulaciones lo completa Pablo en su carne, por cuenta de la Iglesia. Lo que Pablo quiere anunciar a los paganos es el «misterio» manifestado a los santos (1,24-29). Su rudo combate debe animar a los creyentes a llegar a una inteligencia profunda y al conocimiento del misterio de Dios (2,1-3).

5. *Toque de aviso contra una enseñanza extraña* (2,4-23). Especulación religiosa, importancia de los elementos del mundo (cf. Gál 4,3.9), poderes angélicos: así se caracteriza, desde el principio, el sistema religioso que pone en peligro la fe de los colosenses. Es un sistema que desborda ampliamente las concepciones del judaísmo y del helenismo. Pablo reacciona: en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad. Y termina la primera sección con una citación hímnica (2,6-15). La verdadera libertad cristiana no consiste en observancias relativas a la comida, a la bebida o a ciertas fiestas (2,6-19). Pablo aplica este principio a los colosenses (2,20-23).

6. *Llamada a la vida cristiana en comunión con el Resucitado* (3,1-4,6). Pablo comienza haciendo un llamamiento a la vida en comunión con el Resucitado (3,1-4). Despojarse del hombre viejo es haber renunciado a dos series de cinco vicios (3,5-8). Pero aunque esta exhortación comprende el mencionado catálogo de vicios y en 3,12 el de virtudes (también en número de cinco), los desborda, aunque no fuera más en razón de rasgos como 3,10-11 («ni griego ni judío, bárbaro, escita, esclavo, libre; sino que Cristo lo es todo en todos») y por sus exhortaciones a la comunión fraterna y a la paz de Cristo. Y en esto consiste haber revestido el hombre nuevo (3,10).

Estas relaciones nuevas se dejan sentir en todas las situaciones: esposas, maridos, niños, padres, esclavos, maestros; a todos y a cada uno afecta la exhortación (3,18-4,1). Para lograrlo orad (4,2-4) y encontrad la actitud justa respecto de los no cristianos (4,5-6).

7. *Nuevos saludos* (4,7-17). Tíquico y Onésimo (Flm 10.15) llevarán noticias del apóstol. Pablo no está solo. Envían sus saludos Aristarco, Marcos, Jesús también llamado Justo, Lucas el médico, y también Epafras. Este último se tomaba un gran trabajo por los cristianos de Colosas, Laodicea y Hierápolis. Que saluden en Laodicea «a Ninfas y a la iglesia que se reúne en su casa» (4,15). Un detalle precioso: una vez leída la carta, que los colosenses la hagan pasar a los cristianos de Laodicea y que éstos hagan lo mismo con la carta dirigida a ellos. Viene, en fin, un mensaje para Arquipo (Col 4,17; Flm 2), que tiene a su cargo un ministerio.

Saludo autógrafo de Pablo (4,18). Como hace a menudo, Pablo autentifica su carta por medio de un saludo de su puño y letra (cf. 2Tes 3,11; 1Cor 16,21; Gál 6,11): sólo el billete a Filemón fue escrito en su totalidad por el propio apóstol.

Caracteres literarios

Si se compara este escrito con las cartas anteriores del apóstol, se ve que en él hay un cambio de *estilo*. Las frases son amplias, los incisos se multiplican, las redundancias vuelven una y otra vez sobre un pensamiento similar, en el que proliferan los sinónimos (1,9), los verbos son seguidos de un número impresionante de complementos, los genitivos se acumulan. ¿Se trata del resultado del estilo litúrgico? Es una posibilidad.

En cuanto al *vocabulario*, Percy ha anotado hasta 86 términos que no se encuentran en las cartas cuya autenticidad está fuera de toda duda. Pero no es sólo la elección de vocablos lo que llama la atención: es la evolución de su sentido, debido a una fuerte influencia de la literatura sapiencial. Cabeza, cuerpo, Iglesia, en singular, *pleroma* (plenitud), la asociación de la sangre y de la cruz, «reconciliar» expresado por un vocablo muy raro, sacrificio de la cruz, sabiduría, riqueza, conocimiento, misterio, economía...

Estas singulares características plantean, ya de entrada, una cuestión: ¿cómo explicarse semejante cambio en la lengua del apóstol? Este punto sólo puede ser dilucidado ampliando la encuesta al contenido y a las ideas desarrolladas en la carta. Lo haremos más adelante, cuando examinemos el problema del origen y de la autenticidad.

El himno cristológico (1,15-20)

El himno en el que desemboca, al principio de la carta, la acción de gracias de Pablo y su oración por los colosenses, está mucho mejor integrado en el texto que el himno de la carta a los Filipenses (Flp 2,6-11). También él merece un estudio especial, en razón de la densidad de sus expresiones y de su carácter literario original.

Origen del texto, su ambiente y su autor

E. Lohmeyer[3] veía en él una composición retórica de origen arameo. E. Käsemann lo consideraba como una liturgia bautismal muy antigua, mientras que según G. Bornkamm se trataría de una acción de gracias eucarística (v. 12-20). Para Ch. Masson nos hallamos ante una poesía más semítica que griega, inspirada por la ley del paralelismo, pero su autor no es Pablo. En opinión de E. Schweizer, el autor ha tomado dos estrofas que pertenecían primitivamente a un himno judío y las ha convertido en una poesía cristiana que luego, gracias a algunas adiciones, pasó a ser un canto eclesial.

P. Benoit explica como sigue la composición de este himno: tras haber acabado la primera redacción de su carta, el autor de Col (Pablo o el discípulo que le ayudaba) quiso sintetizar y completar su pensamiento con un himno poético, para expresar la supremacía universal que Cristo ha conquistado al triunfar de las potencias en virtud de su resurrección. El estilo, bien construido, de los v. 15-17 invita a pensar en un préstamo de una sección ya compuesta con anterioridad. A partir de esta primera estrofa, recibida de otra parte, el autor compuso y adaptó por sí mismo una segunda estrofa, que puso en paralelo con la primera. El conjunto dio como resultado un trabajo homogéneo y relativamente armonioso en su desarrollo, llevado a cabo en el entorno de Pablo prisionero, durante el período relativamente corto requerido por la redacción de las cartas a los Colosenses y a los Efesios.

El problema de la estructura

Lohmeyer distinguía en el texto dos estrofas de 7 esticos cada una de ellas, precedidas de una introducción de tres esticos.

Introducción: 13*a* / 13*b* / 14.
Primera estrofa: 15*a* / 15*b* / 16*a* / 16*b* / 16*c* / 16*d* / 16*e*.
Introducción: 16*f* / 17*a* / 17*b*.
Segunda estrofa: 18*a* / 18*b* / 18*c* / 19 / 20*a* (hasta τὰ πάντα) / 20*b*

(desde εἰς αὐτόν hasta τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ) / 20*c* (desde δι'αὐτοῦ hasta el final).

Así pues, Lohmeyer incorporaba al himno los v. 13-14. E. Käsemann rechaza esta división en estrofas, pero incluye también en el himno los v. 13-14: bastaría, en su opinión, con quitar 8 de los 112 vocablos de los v. 15-20 para redescubrir la pieza gnóstica primitiva. Ch. Masson excluye los v. 13-14 y obtiene 5 estrofas de cuatro esticos cada una:

Primera estrofa: 15*a* / 15*b* / 16*a* / 16*b*.
Segunda estrofa: 16*c* / 16*d* / 16*e* / 16*f*.
Tercera estrofa: 17*a* / 17*b* / 18*b* / 18*c* (se omite 18*a*).
Cuarta estrofa: $19a^1$ / $19b^2$ / $20a^1$ / $20a^2$.
Quinta estrofa: $20b^1$ / $20b^2$ / $20b^3$ / $20c^1$ / $20c^2$.

Recurriendo a una combinación ingeniosa, pero arbitraria, J.M. Robinson obtiene dos estrofas de seis esticos cada una:

Primera estrofa: 15*a* / 15*b* / 16*ab* / 17*a* / 17*b*.
Segunda estrofa: $18b^1$ / $18b^2$ / 19 / 20*a* / 18*a* / 18*c*.

P. Benoit hace notar, y con razón, que Käsemann, Schille, Jervell, Hegermann, Eckard, Bammel, Conzelmann, Feuillet, Gabathuler, Deichgräber, Lohse, J.T. Sanders, a los que podrían añadirse Cerfaux y E. Schweizer, concluyen que existen dos estrofas, que comienzan en 15*a* y en 18*b* y que este consenso no puede ser fruto del azar. Benoit piensa que el autor del himno, que podría ser muy bien el redactor de Ef, pudo reelaborar por sí mismo su texto, añadiendo 16*cde* a 15-17 en la primera estrofa, y luego 18*a* al final; a la segunda estrofa habría añadido, sucesivamente, 18*c*, 20*b* y 20*c*. Se tendría así un himno primitivo de dos estrofas, cuya intención primaria era una vigorosa proclamación cristológica, opuesta a la herejía de Colosas. En una utilización ulterior, pudo ser pronunciado en la asamblea litúrgica.

Importancia teológica del texto

La utilización del texto (¿bautismal, eucarística, hímnica, litúrgica?), su origen (¿liturgia judía, gnosis, sincretismo helenista?) y su composición por el autor de la carta tiene, en definitiva, menor importancia que su inserción en un lugar concreto de la carta, con una intención teológica determinada.

El autor intenta revalorizar — en réplica a la crisis colosense — el fondo cosmológico de su soteriología. Ya para A. Feuillet, las expresiones «Cristo imagen» y «primogénito de toda criatura» forman parte de la temática que Pablo había utilizado numerosas veces para reflexionar sobre Cristo y su preexistencia, con ayuda de la Sabiduría [4]. P. Benoit subraya el paralelismo expresamente intencionado entre 15*ab* y 18*b*. Cristo, principio y primero en el orden de la creación, lo es también en el orden de la nueva creación. ¿Es preciso, como hace la mayoría de los autores, prescindir en todo o en parte de la expresión de 18*a* «cabeza del cuerpo de la Iglesia», que resulta de la combinación de «cabeza de cuerpo» y «cuerpo de la Iglesia» (Masson, Bornkamm, Harder, Käsemann)? En opinión de P. Benoit, se daría aquí una última elaboración redaccional, para que el título de Cristo vaya seguido de una expresión que introduce la segunda parte, soteriológica y eclesiológica. Así, el himno completaría y coronaría la enseñanza de la carta. Con una solemnidad y una densidad magníficas, el himno proclama «la primacía universal y definitiva de aquel que, tanto por su función creadora como por su sacrificio redentor y su triunfo sobre las potencias del cosmos, es verdaderamente el primero en todo». Y así, en conclusión, este himno constituye el tema central de toda la carta y refleja el conjunto de su teología.

II

LOS PROBLEMAS DEL ORIGEN Y LA AUTENTICIDAD

Al final del análisis de la carta, hemos notado ya los caracteres literarios que la diferencian de las grandes epístolas. También su contenido teológico contribuye a plantear problemas sobre su origen y su autenticidad paulina.

Datos teológicos

Los datos teológicos del texto son de dos clases: la refutación de las doctrinas heréticas de una parte y, de otra, los desarrollos de la doctrina cristológica sobre nuevas bases.

La crisis de Colosas y las doctrinas heréticas

Nuestra información descansa exclusivamente en lo que la carta nos dice: esto hace difícil una exposición coherente y sistemática de la doctrina herética, suponiendo que la hubiera. De todas formas, pueden observarse ciertos rasgos que causaron gran impresión en la comunidad y que constituían un peligro para ella. En efecto, no deben permitir que se les engañe (2,4), no deben ser «fácil presa» (2,8) ni plegarse a ciertas ordenanzas (2,20). Las características de las doctrinas erróneas son: el culto de los ángeles (2,18), de los elementos del mundo (2,8; cf. Gál 4,3), la observancia de ayunos, del plenilunio, del sábado (2,16); normas sobre alimentos (2,16.21), una cierta ascesis (2,21) o represión del cuerpo (2,23). La ascesis y la devoción prepararían para las visiones (de ángeles; 2,18.23), pero son prácticas sin valor, sombra de lo que deberá venir (2,17). Estas enseñanzas, fundadas en la especulación religiosa (2,8) o en doctrinas humanas (2,22), querrían ir más allá del evangelio tradicional y procurar un mejor conocimiento de los misterios.

¿De dónde procedía esta herejía? ¿De un cierto judaísmo influido por Qumrân? ¿De un culto oriental pagano con seres celestes? ¿De una situación pregnóstica? ¿De un auténtico gnosticismo (o, al menos, pregnosticismo)? ¿De un judaísmo gnóstico? Es difícil determinarlo[5].

La teología de la carta

La cristología aparece aquí flanqueada por una *soteriología cosmológica*. Cristo, *pleroma* de Dios, es creador del mundo y primogénito de la nueva creación. De Cristo de la humanidad,

pasa a ser Cristo del universo, cabeza del cuerpo de la Iglesia (1,18), y también cabeza de todo principado y potestad (2,10).

El evangelio, sabiduría de Dios (tema ya esbozado en 1Cor 2,6-10) adquiere aquí una amplitud que se expresa con la palabra *misterio*. El conocimiento del misterio de Dios es Cristo (2,2). Este misterio está escondido (1,26) sea desde siglos y generaciones, sea (si se personifican estas magnitudes) a los siglos y las generaciones. Este misterio entre los paganos es «Cristo en nosotros», esperanza de la gloria (1,27).

La noción de *Iglesia* adquiere dimensión distinta de la que tiene en 1Cor 12,12-26; la cabeza se hace metáfora para describir la preeminencia absoluta de Cristo.

La tensión espacial «arriba ... abajo» remplaza a menudo a la tensión temporal y escatológica. El reino está ya aquí y Dios nos ha trasladado a él, porque es el reino del Hijo de su amor (1,13).

Los efectos del bautismo son más actuales que en Rom 6. En función de la fe y del poder de Dios, que ha resucitado a Cristo de entre los muertos (2,12), el cristiano y toda la comunidad están ya resucitados con Cristo (3,1). Esto es algo más que la vida nueva (Rom 6,4).

Lähnemann[6] ha mostrado cómo, en su debate con la herejía, la comunidad descubre que «la vida con Cristo abarca a los creyentes en su totalidad». Para expresar esta idea aparecen las nociones de *pleroma*, de iluminación, de sabiduría. Para P. Benoit, el autor ha concentrado de forma particular esta idea en el himno poético (1,15ss).

El problema de la autenticidad

Las posiciones de los críticos

1) *Tesis de la inautenticidad.* El primero en defender esta tesis fue Mayerhoff, en 1838. A continuación, Baur y su escuela hicieron remontar la carta a los círculos gnósticos del siglo II. Más recientemente, y por razones que están muy lejos de concordar entre sí, niegan también toda autenticidad paulina a la carta P. Wendland, R. Bultmann, R. Reitzenstein, E. Käsemann y G. Bornkamm.

2) *Autenticidad parcial.* H.J. Holtzmann[7], F. Hitzig y H. von Soden (entre 1870 y 1885) distinguían un escrito paulino, al que un discípulo habría añadido un cierto número de pasajes para actualizarlo. Con algunas variantes relativas a la naturaleza y la amplitud de estas sobrecargas, han reanudado esta perspectiva, aunque de manera moderna, Ch. Masson, P.N. Harrison y H.J. Schoeps.

3) *Autenticidad.* Como consecuencia de los trabajos de Dibelius, Lohmeyer y Percy, comienza a dibujarse una cierta tendencia a la aceptación de la autenticidad de la carta. Una de las ideas de E. Percy resume con bastante aproximación este punto de vista, cuando afirma que resulta más difícil descartar Col de la actividad literaria del apóstol que concedérsela. H. Chadwick (1954-55) se opone a los que consideran inconcebible una herejía gnóstica en aquella época y estiman, además, que Pablo era demasiado judío para ser capaz de refutarla. Muestra, con mucho acierto, cómo pudo evolucionar la situación y condicionar ciertos argumentos paulinos.

Argumentos literarios

Los defensores de la autenticidad han recurrido a ciertos argumentos referentes al estilo, mostrando que ya en los escritos anteriores se registran frases particularmente extensas (1Cor 1, 26-31; Gál 4,4-5; Rom 11,33-36) e insistiendo en subrayar que la crisis de Colosas obligaba al autor a ampliar y modificar su vocabulario. Advierten además que la ausencia de ciertos conceptos eminentemente paulinos (orgullo, justicia, justificación, ley, salvación, revelación) no puede considerarse como argumento demostrativo, porque tales ausencias se registran también de una carta a la otra. P. Benoit no ve ninguna razón para negar a Pablo la paternidad de Col. En esta carta aparecen sin duda conceptos y expresiones que no figuran en las cartas anteriores, pero Pablo no era monolítico y pudo muy bien evolucionar. De hecho, así ocurrió ya en sus primeras cartas. Aquí, además, se ve obligado a reaccionar sobre un terreno nuevo.

Conclusión

Podríamos casi repetir aquí las palabras de L. Cerfaux: «Es plausible que la reacción contra el sincretismo de Colosas haya sido un poderoso reactivo para el pensamiento vigoroso y original de Pablo, que sabía adaptarse con gran rapidez y elevarse a nuevas síntesis.» Por nuestra parte, no situaríamos Col en la época de la cautividad romana (del 61 al 63), ni tampoco en el tiempo de Flp y la cautividad de Éfeso (56-57), sino más bien durante la cautividad de Cesarea del 58 al 60)[8]. El estrecho parentesco entre Col y Flm, cuya autenticidad casi nadie pone en duda, nos hace considerar aquí a Col como un auténtico escrito paulino.

III

EL BILLETE A FILEMÓN

Contenido y plan

Encabezamiento y saludo (1-3): Pablo y Timoteo (cf. Col 1,1) escriben a Filemón «querido colaborador nuestro», a Apfia, mujer cristiana, y Arquipo, «nuestro compañero de armas», así como a toda la iglesia que se reúne en casa de Filemón[9].

1. *Acción de gracias* (4-7): Pablo da gracias por el amor y la fe de Filemón que, ya en varias ocasiones, ha reconfortado a los «santos».

2. *El amo Filemón debe perdonar al esclavo Onésimo* (8-16). Pablo, anciano[10], prisionero, exhorta a Filemón a perdonar y acoger al esclavo Onésimo, que había huido de su casa. Mientras tanto, Onésimo se había convertido al cristianismo, encontró a Pablo, estuvo con él en la cárcel. Vuelve, pues, ahora a Colosas como hermano bien amado (v. 16).

3. *Las deudas recíprocas* (17-20). Que Filemón ponga en el debe de Pablo la deuda contraída por Onésimo. Pero que recuerde que también él, Filemón, tiene una deuda pendiente con el apóstol: su propia persona, es decir, su conversión.

4. *La esperanza de Pablo* (21-22): Pablo espera mucho de Filemón, que hará mucho más de cuanto el apóstol le pide. También espera ser liberado y poder ir dentro de poco a Colosas.

Saludos finales y bendición (23-25): Se menciona a las mismas personas que en Col 4,12.14.

Características de la carta

Género literario

Esta «auténtica obra maestra de tacto y de corazón» (M. Goguel) está enteramente escrita de puño y letra del apóstol (v. 19). No ha sido dictada. Pablo aborda en ella, de una manera nueva y luminosa, un tema delicado entre un amo y un esclavo cristianos. Su carta es a la vez privada, personal, destinada a Filemón, y pública, comunitaria, ya que Pablo asocia al destinatario con la Iglesia que se reúne en su casa. ¿Quiere mostrar, con tacto, que en la Iglesia los negocios de este tipo no son ya enteramente cosas privadas, sino personales y comunitarias (Th. Preiss)? Sin duda.

Circunstancias

Onésimo, esclavo de Filemón, había huido de la casa de su amo. ¿Cómo se encontró con Pablo? ¿Era ya un convertido? ¿Se convirtió en la cárcel o cuando todavía andaba libre? ¿Conocía ya al apóstol en Colosas, debido a su reputación, y quiso ir a su encuentro, lo que explicaría la libertad con que Pablo le acogió? Pablo habría ejercido así una especie de derecho de asilo (Lohmeyer). Pero todo esto es mera hipótesis.

Es, en cambio, seguro —y Col 4,9 lo dice expresamente— que entre Pablo y Onésimo existían lazos de profunda amistad. Onésimo regresa, con Tíquico, a Colosas, llevando dos cartas, la de los Colosenses y la de Filemón. «Recíbele como a mí mismo», declara Pablo y no vacila en deslizar esta fórmula comercial: «Si me tienes por asociado» (v. 17). Pablo tiene gran esperanza de que Filemón, por lo demás miembro generoso de la iglesia de Colosas (v. 5-7), convertido por Pablo (v. 19), muy ligado al apóstol (v. 1), acogerá a Onésimo de tal manera que ya no será esclavo, sino un hermano bien amado. Y muy en breve, Filemón podrá confiar Onésimo a Pablo, en calidad de colaborador.

Fecha y autenticidad

La fecha de envío y el lugar de expedición de la carta son los mismos que para la carta a los Colosenses (Col 4,7-9). La tesis que querría ver en Flm la carta a los Laodicenses mencionada en Col 4,16 (Knox, Greeven Schmauch) es muy débil, y lo mismo cabe decir de la que intenta sacar partido de la semejanza de nombres entre el esclavo Onésimo y el obispo mencionado por Ignacio de Antioquía (Ef 1,3; 2,1; 6,1).

Sólo la escuela de Tubinga ha dudado de la autenticidad de esta carta, a causa de la situación «demasiado novelesca» de Pablo. En cambio, Jerónimo, Crisóstomo y Teodoro de Mopsuesta han dudado de su inspiración. Pero sin razón, porque Flm es rica en indicaciones teológicas, precisamente allí donde Pablo, con una tranquila seguridad, interviene en el derecho de propiedad de un amo frente a su esclavo. Es bueno que tengamos, en el Nuevo Testamento, este billete apostólico, doblemente personal, entre Pablo y Filemón. ¿No encierra ya, en filigrana, la carta de libertad de los esclavos?

CAPITULO OCTAVO

LA CARTA A LOS EFESIOS

por M. Carrez

I

PRESENTACIÓN LITERARIA DE LA CARTA

El encabezamiento de la carta (1,1) plantea tal cantidad de problemas que no se sabe si iba dirigida a los efesios, a todas las iglesias de la provincia de Asia o a los laodicenses: analizaremos este problema más adelante. En todo caso, es preciso situarlo en un contexto asiático. Las recientes excavaciones [1] llevadas a cabo en Éfeso han puesto de manifiesto la dimensión y la riqueza de esta antigua ciudad helenística, convertida en capital de la provincia romana de Asia tras haber suplantado a Pérgamo. Act 19 da algunas informaciones sobre el apostolado de Pablo en Éfeso durante algo más de dos años, sobre sus rivalidades con los judíos de Asia y con las religiones paganas, en particular con el culto de Artémide. El cristianismo se difundió con gran rapidez en la provincia de Asia y muy pronto llegó a representar la cuarta parte de la cristiandad de aquella época [2].

Análisis de la carta

Junto con la carta a los Romanos, Ef es el texto paulino dotado de mayor unidad interna y con menos referencias a la situación particular de una comunidad o a sus problemas específicos. Su estructura es relativamente fácil de analizar:

Encabezamiento (1,1-2). Clásico en cuanto a su redacción, este encabezamiento plantea un problema debido a que algunos manuscritos omiten las palabras «en Éfeso».

PRIMERA PARTE (1,3-3,21)

1. *Himno de alabanza a Dios* (1,3-14). Con sus tres estribillos («para alabanza de su gloria»: v. 6,12.14), este himno constituye un resumen de toda la carta. Se puede dividir en varias estrofas: a) Introducción (v. 3); b) elección (v. 4-6*a*); c) la liberación (v. 6*b*-7); d) el don del conocimiento (v. 8-9*a*); e) recapitular el universo en una sola cabeza, Cristo (v. 9*b*-10); herencia prometida (v. 11-12); g) el sello del Espíritu (v. 13-14). Más adelante se hará un análisis detallado del texto.

2. *Oración de acción de gracias, de iluminación y de intercesión* (1,15-23). Esta oración comienza por una acción de gracias (1,15-16); pide que Dios, por el Espíritu, despliegue su poder (1,17-19). La resurrección ha dado a Cristo el reinado sobre todo poder (1,20-21) y le ha hecho cabeza de la Iglesia (1,22-23).

3. *Salvados por la resurrección de Cristo* (2,1-10). Tras haber mostrado el pasado de los paganos («vosotros», 2,1-2) y el de los judíos («nosotros», 2,3) el autor expone cómo se realiza la salvación por el Resucitado (2,4-10), insistiendo de nuevo sobre la gracia (2,8-9).

4. *Todos reunidos en Cristo, judíos y paganos, por la paz realizada en la cruz* (2,11-22). Los paganos estuvieron en otro tiempo sin Mesías (2,11-12); Cristo, nuestra paz, los ha reconciliado (2,13-18). De donde resulta que la Iglesia está en pleno crecimiento (2,19-22).

5. *Oración de Pablo, prisionero de Jesucristo* (3,1-21). Para introducir su oración, Pablo se presenta como prisionero de Cristo (3,1). Dios le ha elegido por gracia para realizar su plan (3,2-4). El misterio —es decir, la unión de judíos y paganos— revelado a los apóstoles y los profetas, es ahora conocido de todos (3,5-6). Pablo describe su puesto en el designio divino (3,7-9): en Cristo encontramos la libertad de acercarnos con entera confianza (3,10-12). Los sufrimientos del apóstol son la gloria de los destinatarios (3,13). En una oración de adoración, Pablo pide el conocimiento del amor que supera todo conocimiento (3,14-19). Una doxología pone fin al capítulo (3,20-21).

SEGUNDA PARTE (4,1-6,20)

1. *Construir el cuerpo de Cristo en la unidad* (4,1-16). La exhortación, centrada al principio en la unidad (4,1-6), se amplía a continuación a la armonía de la diversidad de los dones (4,7-16, con comentarios del Salmo 68,19).

2. *Contrastes entre la vida antigua y la nueva* (4,17-31). La conducta de los paganos (4,17-19) y, por contraste, la conducta en Cristo (4,20-21*b*),

con sus consecuencias: despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo (4.1*c*-24). Algunos ejemplos (4,25-31).

3. *Vivir como hijos de la luz* (4,32-5,20). Imitad a Dios (4,31-5,2). Renunciad a la conducta de ayer (5,3-7) para vivir como hijos de la luz (5,8-14), aprovechando el tiempo presente (5,15-18*a*) y cantando al Señor (5,18*b*-20).

4. *La reciprocidad de las relaciones nuevas* (5,21-6,9). a) Una regla general: someteos los unos a los otros (5,21). Aplicación al hombre y a la mujer, cuyas relaciones tienen como prototipo las de Cristo y la Iglesia (5,22-33); b) Hijos y padres (6,1-4); c) Esclavos y dueños (6,5-9).

5. *El combate de la fe* (6,10-20). Armaos del poder del Señor (6,10). Revestíos de la armadura de Dios (6,11-13), compuesta de seis armas (6,14-17), para orar siempre (6,18-20).

Noticias (6,21-22): Tíquico, portador de la carta, les dará noticias de Pablo. *Saludo final* (6,23-24): En lugar de la fórmula habitual («gracia y paz») aquí se insiste sobre la paz (cf. 2,11-22).

Los problemas planteados por el encabezamiento (1,1)

La ausencia de las palabras «en Éfeso»

A partir del siglo II, el sobreescrito «en Éfeso» figura en todos los manuscritos. Pero en cambio, en el encabezamiento del v. 1, ningún manuscrito anterior al siglo IV trae la indicación «en Éfeso». El *Vaticanus*, el *Sinaiticus* y los manuscritos minúsculos 424 y 1739 carecen de estas dos palabras. Tampoco las conocieron Basilio y Orígenes. Lo mismo cabe decir del más antiguo papiro, el P^{46} (comienzos del siglo III), que trae: «a los santos que están y fieles». La polémica de Tertuliano con Marción (*Adversus Marcionem*, 5,11.17) se refiere al sobreescrito, no al encabezamiento. Marción no ha leído o no ha querido leer «en Éfeso» y hace a los laodicenses destinatarios de la carta.

La mención de los laodicenses

¿De dónde sacaba Marción la mención «a los laodicenses»? No tenemos ninguna atestación en los manuscritos. ¿Era original y fue suprimida más tarde (a consecuencia de Ap 3,16)? La comunidad de Laodicea habría desaparecido a causa de su tibieza; más tarde, no se habría querido ya conservar el encabezamien-

to de estos destinatarios. Así lo ha pensado Harnack y, tras él, Knabenbauer (1912), Meinertz (1931), Roller (1933), Huby (1947) y Masson (1953). Pero también podría tratarse de una suposición de Marción, a tenor de Col 4,16.

¿Una encíclica?

O tal vez se quiso hacer de este escrito una carta circular, y para ello se tachó el nombre del lugar destinatario (Éfeso o Laodicea). También cabría imaginar que, simplemente, la carta no tuvo destinatarios: en el lugar en blanco se añadiría, caso por caso, el nombre de la Iglesia a que se destinaba el escrito (J. Schmid, H. Schlier). Para Wickenhauser, sería Tíquico, portador de las cartas a los colonenses y a Filemón, el encargado de remitir a las iglesias situadas en su camino los múltiples ejemplares de esta carta circular, añadiendo en cada caso el nombre del lugar (así Albertz, Schlier, Michaelis, Dahl; cf. Ef 6,21).

Pero entonces, ¿por qué no mencionar «a toda Asia», como se hace en 2Cor 1,1, que habla de toda Acaya, o «a las iglesias de Asia», como se dice en Gál 1,2, o por qué no haber añadido una enumeración, como se hace en 1Pe 1,1? Aunque en el mundo antiguo no existen testimonios de cartas expedidas con un espacio en blanco para el destinatario, esta hipótesis, formulada de diversas maneras, ha sido seguida, a partir de 1554, por Teodoro de Beza, y luego por Grocio y Ussher, Cerfaux, Harrington, Percy, Zimmermann.

Con algunas vacilaciones, M. Barth ha sugerido que el τοῖς οὖσιν podría ser una mala lectura de ἐν Ἀσίᾳ. Notemos que la carta a los Romanos presenta también esta particularidad de omitir en numerosos testimonios el nombre de la iglesia destinataria y que, por consiguiente, pudo ser utilizada a modo de encíclica.

Argumentos de crítica interna contra la lectura «en Éfeso»

Al parecer, el autor de la carta no tuvo relaciones con los destinatarios (1,15; 2,1ss.11ss; 3,1ss; 4,17). Ahora bien, Pablo pasó más de dos años en Éfeso y, sin embargo, no existe en la carta

ningún indicio que lo dé a entender. En resumen, ninguna solución es plenamente satisfactoria. Pero la ausencia de precisiones que puedan aplicarse a una iglesia determinada inclina a aceptar la hipótesis de la carta encíclica.

Las afinidades literarias de la carta

Afinidad literaria entre Ef y Col

Existe una gran afinidad literaria entre Ef y Colosenses. Una tercera parte de las palabras de Col reaparecen en Ef[3] y esta afinidad se observa a todo lo largo de la carta. Si se comparan no las palabras, sino los versículos. M. Goguel[4] ha observado que, de los 115 v. de Ef, 73 tienen un paralelo exacto en Colosenses. Sólo hay tres pasajes de Ef (2,6-9; 4,5-13; 5,29-33) que carecen de todo tipo de paralelo en Colosenses. Si analizamos las 11 secciones establecidas en las páginas precedentes, obtendremos el siguiente resultado:

1)	Ef 1,6-7	= Col 1,13-14;	Ef 1,13	= Col 1,5
2)	Ef 1,15	= Col 1,9;	Ef 1,15-16	= Col 1,3-4
3)	Ef 2,1.5	= Col 2,13;	Ef 2,2-3	= Col 7
4)	0	= 0		
5)	Ef 3,1-13	= Col 1,24-29		
6)	Ef 4,15-16	= Col 2,19		
7)	Ef 4,22-24	= Col 3,9-10		
8)	Ef 5,6	= Col 3,6;	Ef 5,19-20	= Col 3,16-17
9)	Ef 5,21-6,9	= Col 3,18-4,1		
10)	Ef 6,18-20	= Col 4,2-4		
11)	Ef 6,21	= Col 4,7		

Todo lo que se ha dicho del estilo de Col es aplicable a Ef; en este último escrito las frases son incluso más embrolladas y menos claras, con una sobreabundancia de desarrollos litúrgicos y un número de semitismos aún más elevado.

Notemos además las analogías en las estructuras de conjunto entre las dos cartas: las divisiones y los desarrollos se corresponden de tal modo que pueden notarse las adiciones y supresiones.

Todos estos puntos de comparación entre Ef y Col llevan a preguntarse si no habrá ocurrido que una de las dos cartas — que

sería la original— sirvió para redactar la otra, o bien si no fueron redactadas las dos casi simultáneamente

Afinidades literarias entre Ef y otros escritos

Deben notarse, ya de entrada, los numerosos puntos de contacto entre Ef y el conjunto de las restantes cartas paulinas: Flp, Rom, etc. Así, W.G. Kümmel [5] cita Rom 3,20-27; 11,32-12,5 y Ef 1,19; 2,5.8; 1,7; 3,8.21; 4,1; 5,10,17; 3,7; 4,7.4.25. Mitton y Harrison [6] han establecido cuadros comparativos. Existen también algunos paralelismos entre Ef y 1 Pe, Heb y el cuarto evangelio, aunque se registra asimismo un cierto número de notables divergencias.

Por lo demás, Gnilka [7] ha puesto de relieve que Ef 1-3 refleja el esquema de textos litúrgicos contemporáneos procedentes de la sinagoga helenista, en la que se habría llevado a cabo la combinación entre los elementos judíos y los elementos helenistas. Por el contrario, Ef 4-6 evidencia fuertes afinidades con la parenesis qumránica; pero los materiales de Qumrân son utilizados aquí de una manera diferente a la de otros escritos del apóstol Pablo (K.G. Kuhn) [8]. En fin, la influencia de la literatura sapiencial, ya perceptible en Col, se acentúa aún más en Efesios.

Por lo que hace al vocabulario y el estilo, se advierten numerosas palabras que no se encuentran en los escritos anteriores de Pablo y que aparecen en cambio en los escritos tardíos del Nuevo Testamento e incluso en los padres apostólicos (Harrison). K. Beyer [9] ha señalado la aparición de semitismos en la sintaxis, con una frecuencia cuatro veces superior a la del resto de los escritos de Pablo. Este conjunto de indicios muestra que la carta plantea problemas particulares en el interior del *corpus* paulino.

II

LA TEOLOGÍA DE LA CARTA

Desde el punto de vista teológico, la importancia de esta carta es comparable a la de la carta a los Romanos. Presenta otra sín-

tesis doctrinal, cuyo contenido debe ser examinado antes de pasar al problema de su origen[10].

El himno de apertura (1,3-14)

Origen del texto, su ambiente y su autor

¿A qué género literario pertenece Ef 1,3-14? Todos los críticos advierten que se trata de una perícopa que sustituye a la acción de gracias usual. Pero, ¿es una doxología (Coppieters), una perícopa litúrgica hímnica (la mayoría de los autores, a partir de Lohmeyer, 1926), una eulogia hímnica liminar (Dahl) o, en fin, una oración en forma de bendición (Masson, etc.)? La opinión general admitida se inclina por una bendición. Pero, ¿se trata de un himno preexistente, tomado enteramente en préstamo (Ochel, 1934), o en parte reelaborado (Masson, 1953), o más simplemente, redactado por el autor (Dahl, etc.)? A la vista de su contenido teológico, esta última opinión es la más probable, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que la influencia de la liturgia sinagogal ha desempeñado ciertamente un papel en la Iglesia, y ello con tanta mayor facilidad cuanto que la primera generación cristiana continuó celebrando durante mucho tiempo los dos cultos, el judío y el cristiano, a causa del origen judío de la mayoría de sus miembros. Las *Berakhoth* (bendiciones) eran cosa acostumbrada en ambos cultos. Tiene interés, en este sentido, la lectura del texto de Qumrân 1QS XI, 2-8.

Problemas de estructura

Loisy veía en este preámbulo «una frase inacabable, un suntuoso galimatías». En el extremo contrario, Masson se quedó «impresionado por la plenitud de su verbo, por su majestad litúrgica, su ritmo, perceptible desde el principio al fin».

El estudio de Lohmeyer (1926) marcó un giro decisivo en el análisis literario de Ef 1,3-14. Hasta entonces todos habían intentado fijar una división teológica. Así, Innitzer, siguiendo a Knabenbauer, veía aquí una articulación trinitaria: v. 1-6: el Padre;

v. 7-12, el Hijo; v. 13-14: el Espíritu. Lo mismo habían hecho los Padres de la Iglesia. Lohmeyer, seguido por Dibelius, distinguió cuatro partes: v. 3-4,5-8,9-12 y 13-14. Dahl reagrupó el conjunto en dos grandes secciones, con un desglose en seis estrofas: 1) v. 3-6*a* (= 3 + 4-6*a*); 2) v. 6*b*-12 (= 6*b*-7 + 8-9*a* + 9*b*-10 + 11-12). Cf., con variantes: Gaugler, Schille, Käsemann.

Masson, siguiendo la ley del paralelismo, a la que añade la asonancia de las sílabas iniciales y finales, agrupa seis estrofas, dos a dos, para que ofrezcan el mismo tema y la misma forma. Para llegar a ello, lleva a cabo algunos cambios en el texto: v. 3-4 y 5-6; v. 7-9*a* y v. 9*b*-10*b;* v. 11-12 y v. 13-14. Hugedé admite este desglose, pero subrayando dos series de quiasmos (estrofas 1 y 2, luego estrofas 5 y 6), separados por dos estrofas de versos pareados. Cada una de las estrofas 1 y 2 tiene 5v. + 4 versículos. H. Schlier encuentra un estilo hímnico más que un himno propiamente dicho. La fórmula «en Cristo» es el centro que unifica toda la bendición.

Importancia teológica del texto

Nadie ignora la importancia de este texto, ya se funde el análisis en el desarrollo doctrinal o en las formas de expresión rimada. Muchos ven en él, para utilizar las palabras de M. Barth, «un compendio de toda la carta, henchido de palabras clave y de temas que anticipan el contenido de todo lo que va a seguir» [11] (cf. Schlier, Dahl, Maurer, Sanders, etc.). Encontramos aquí, según Dahl, la remisión de los pecados, la revelación, la universalidad de la salvación, la participación de los fieles. Según Cerfaux [12], vemos la elección de que hemos sido objeto antes de la creación del mundo (v. 3-6), luego la realización del misterio, que tiende a recapitularlo todo en Cristo (v. 7-10*b*); viene a continuación la predestinación de los judíos (v. 11-12), seguida de la llamada a los paganos y del bautismo (v. 13-14). P. Benoit [13] detalla las «bendiciones espirituales» (v. 3) en seis bendiciones: 1) la llamada de los elegidos a la vida bienaventurada; 2) el modo elegido para esta santidad, a saber, una filiación divina cuya fuente y modelo es Jesucristo, el Hijo único; 3) la obra histórica de la redención por la cruz de Cristo; 4) la revelación del mis-

terio; 5) la elección de Israel; 6) la llamada a los paganos. Notemos, de pasada, el triple estribillo: «para alabanza de la gloria» (1,6.12.14), que subraya tres temas paulinos estrechamente vinculados a la gloria: la filiación, la llamada y la participación en el ministerio (Carrez).

Aspectos particulares de la teología de Ef

El «misterio»

Hace ya mucho tiempo que el «misterio» y sus connotaciones (revelación, plenitud = pléroma) vienen llamando la atención de los críticos. Algunos han visto en Ef un escrito que lleva la marca, positiva o negativa, del gnosticismo. Pueden mencionarse aquí los estudios de Baur, Bousset, Reitzenstein, Jonas, Schlier y Käsemann. Deben citarse también, tras los descubrimientos de Nag-Hammadi, las precisiones aportadas por Quispel, Dupont, Wilson, Grant, Schoeps, Schmithals, Colpe, Schenke y Pokorny. ¿Qué resulta de todo ello? Hoy nadie ve en Ef (y Col) la expresión de un gnosticismo puro y simple. Albertz ha destacado los rasgos gnostizantes y los antignósticos. Las comparaciones con el siglo II han permitido comprender que Ef no depende de un sistema gnóstico cristiano de tipo clásico. Se advierte, de todas formas, una influencia pregnóstica [14], pero con vigorosas correcciones.

Comparado con Col, donde la palabra *misterio* se refiere a Cristo, en Ef adquiere significaciones nuevas en función de la Iglesia. Desbordando el sentido ya conocido de acción de la salvación escatológica de Dios que se opera en Cristo — sentido que procede de la apocalíptica judía (cf. Dan 2,18s. 37-30.47 LXX y Teod. 4,6) —, el misterio se cumple y se realiza en Cristo *en cuanto cabeza de todo el universo* y aquí es donde puede ser conocido (Ef 1,19). Al igual que en la apocalíptica, el apóstol tiene un papel esencial en su comunicación (Ef 3,3-12): los paganos son llamados a participar en la salvación a una con los judíos; unos y otros se convierten en miembros del mismo cuerpo, y el universo entero, incluidos los «principados» y «potestades», conoce, gracias a la Iglesia (universal), la múltiple sabiduría de Dios. La palabra «misterio» sirve también para expresar el víncu-

lo entre Cristo y la Iglesia a la manera de la relación conyugal (Ef 5,32).

A esta palabra *misterio* se asocia la *economía.* La economía de la salvación no es solamente la existencia de un plan divino de salvación, sino que incluye también la manera en que se va a desarrollar y realizar. Puede notarse la proximidad y a la vez la distancia de estos dos conceptos en Col y Ef, que también pueden vincularse o desvincularse de 1Cor 2,1.7 por lo que hace al misterio, de Cor 9,17 por lo que hace a la economía, o de 1Cor 4,1 respecto de los «ecónomos (administradores) de los misterios de Dios».

La cosmología: los «principados» y las «potestades»

La mención de los principados y potestades (Ef 1,21; 3,10) abre el horizonte cosmológico de la carta. Están muy lejos de permanecer inactivos y no sólo no son inspirados, sino que son fuente de error religioso: luchan contra los creyentes (6,12). En la perspectiva de la salvación traída por Cristo no se dice de ellos que serán aniquilados, pero sí neutralizados, sometidos. El autor caracteriza la vida pasada de los paganos a base de presentarla como puesta bajo la tiranía del «príncipe de la potestad del aire», «según el *eon* de este mundo» (2,2). ¿Hay aquí una soteriología cosmológica que, en lugar de extender al mundo entero los efectos salvadores de la cruz de Cristo, cambiaría el centro de gravedad de la concepción cristiana de la salvación? Esta salvación, que antes había sido concebida como desarrollándose en el hombre, se convertiría en algo que ocurre en el cosmos (Schlier). P. Benoit, y más recientemente N. Hugedé, han negado esta opinión. Pero, ¿no es ésta la consecuencia del desarrollo que adquiere el carácter colectivo de la salvación, expresado por la oposición entre «hombre viejo» (= existencia del pasado, implicada en el pecado colectivo) y «hombre nuevo» (= realidad comunitaria de la existencia cristiana)? F. Mussner, en lugar de considerar los temas uno por uno, ha preferido someter la interpretación gnóstica de la carta (tal como la propusieron Käsemann, Schlier, Bultmann) a un análisis teológico de conjunto. Su conclusión es la siguiente: en Ef, el universo no es presa de un dualismo (como

en el gnosticismo), sino que se encuentra inserto en el dinamismo de un movimiento orientado hacia un fin establecido por Dios.

La cristología: la fórmula «en Cristo»

La fórmula «en Cristo» de Ef, con toda la diversidad de interpretaciones que ha suscitado, plantea en toda su amplitud la cuestión de la cristología de esta carta, y es de suma importancia para medir después su eclesiología. ¿Expresa una relación mística (A. Schweitzer)? ¿Mítica (Schlier)? ¿Local (Deissmann)? ¿Existencial (Bultmann)? ¿Histórica y escatológica (Lohmeyer, Neugebauer, Bouttier)? ¿Sacramental (Bouttier)? ¿Jurídica (Parisius)? ¿Eclesiástica (Grossouw)? ¿Cómo debe entenderse Ef 1,10: «reunir el universo entero bajo una sola cabeza, Cristo» (TOB), «recomenzar todo en Cristo» (Hugedé), todo ello para intentar traducir: «recapitular todas las cosas en Cristo», dando al «en Cristo» una referencia tan amplia y a la vez tan fuerte como sea posible, que afecte tanto a la tierra como al cielo? La fórmula requiere una clarificación tanto más urgente cuanto mayor es su importancia.

La Iglesia, cuerpo de Cristo, «pleroma» de Cristo

La abolición de toda diferencia permite la conjunción de Israel y de los paganos. Mediante esta unión (M. Barth), Cristo ha superado el obstáculo de la paz, pagando con su sacrificio el precio de la paz, para permitir que el fruto de la paz se expanda. La Iglesia se hace universal. Pero, ¿cómo entender Ef 1,23? ¿En sentido pasivo: «la Iglesia que es su cuerpo, *pleroma* de aquel que está totalmente lleno de todas las cosas»? Nos sentiríamos inclinados a seguir a L. Cerfaux[15], que prefiere un sentido activo: «*Pleroma* de aquel que lo llena todo en todos», es decir, la zona en que se ejerce el poder de vida y de santificación de aquel que lo «consuma» en santidad todo en todos. De este modo se evitaría tal vez la necesidad de tener que precisar de forma demasiado estricta la significación que debe concederse a la expresión «cuerpo de Cristo» y de tener que añadir a todas las cualifica-

ciones encerradas en la fórmula «en Cristo» las de espiritual (Robinson)[16], corporativo, eclesial (Congar)[17], metafórico o incluso cosmológico (Schlier).

¿Cómo situar esta eclesiología? ¿Como una ampliación del sentido local (la iglesia que está en Corinto, etc.), al universal? ¿Del histórico y temporal al eterno y ontológico? Se puede reducir la aportación de Ef interpretando sus fórmulas desde la perspectiva de un paulinismo clásico y también puede revalorizarse subrayando toda su amplitud, para convertirla en objeto de una interrogación ecuménica, planteando así a las iglesias una pregunta fuerte y candente.

Testamento de Pablo, clave del paulinismo, ardiente síntesis frente a los problemas asiáticos, Ef aporta su voz a la gran meditación del misterio de la Iglesia. Repitiendo las palabras de M. Bouttier, «para todo el que ha recibido el mensaje de Pablo, es un gozo descubrir la rica polifonía de Efesios»[18].

III

LOS PROBLEMAS DE ORIGEN

Autenticidad e integridad

Los datos literarios y teológicos expuestos en las páginas precedentes explican la multitud de tesis que se han propuesto para esclarecer el origen de la carta a los Efesios y la identidad de su autor. ¿Es una carta auténticamente paulina o no lo es?

La tesis de la inautenticidad

Esta tesis se deriva de las dificultades que se encuentran para explicar la carta. Por encima de las observaciones literarias, parecen ser decisivas en este punto las notaciones teológicas. Ya Erasmo había advertido que el estilo de Ef difiere del de Pablo, hasta el punto de que tal vez el escrito procediera de otra persona. Evanson (1792), Wette (1826) y después F.C. Baur le negaron toda autenticidad: para Baur, Ef sería un escrito «precatólico» del

siglo II. Según los partidarios de esta tesis, la carta no fue obra de un secretario de Pablo, sino de un discípulo, verdadero autor que trabajó sobre materiales paulinos para componer un texto original. La dificultad consiste en precisar estos materiales: ¿Qué cartas de Pablo tuvo este autor a su disposición? ¿Por qué eligió, como base principal, la carta a los Colosenses? ¿Trabajaba por orden de Pablo o bien, actuando poco más o menos como falsario, recurrió a la pseudonimia para conferir a sus ideas la autoridad del apóstol? En una palabra, ¿cuál fue su libertad de redacción? ¿Usó de esta libertad en vida del apóstol o mucho más tarde? Señalemos, por orden cronológico, los principales partidarios de esta tesis: J. Weiss, Goodspeed (1933), W.L. Knox (1939), J. Knox (1950), R. Bultmann (1951), Mitton, Dibelius-Greeven, Masson, Nineham (1956), E. Schweizer, Brandon, Käsemann, Allan (1959), Pokorný, Dahl (1963), Marxsen, Conzelmann (1965), Kümmel, Gnilka (1971), M. Barth (1974)[19]. Pero entre las diversas exposiciones de la inautenticidad hay algo más que diferencias de matices. La hipótesis de un discípulo que trabaja sólidamente inserto en la perspectiva de la tradición paulina, para asegurar su permanencia a la generación siguiente (Gnilka) tiene muy poco en común con la de un falsario del siglo II. La pseudonimia no tiene el mismo sentido en los dos casos.

La tesis de la autenticidad

Esta tesis se presenta en doble aspecto, en función de las relaciones entre Ef y Col. 1) Ef es anterior a Col y constituye su original: opinión pocas veces defendida (Coutts)[20]. 2) Ef es posterior a Col y volvió sobre los temas de esta última, ya sea a cargo del mismo apóstol, ya por medio de un secretario, bajo la dirección del apóstol. Esta tesis ha sido brillantemente sostenida por P. Benoit[21]. Pablo habría dictado un buen número de desarrollos y habría encomendado al discípulo el cuidado de concluir la redacción del conjunto. Esto permitiría resolver el problema planteado por Cadbury: el 95 % de Ef no suscita dificultades mayores, pero hay un 5 % que supone un autor distinto de Pablo.

¿Una versión corta, ampliada más tarde?

M. Goguel, tras renunciar a la tesis de la inautenticidad total, ha propuesto una tercera solución. Diez o veinte años después de Pablo, un discípulo, deseoso de actualizar una carta antigua, le habría añadido: 1,3(«en los cielos»).10.20*b*-23; 2,2*b*-7.14-18.20-22; 3,2-13.15.21(«y la Iglesia»); 4,8-10.15(«todo»); 5,23*b*-24*a*(desde «la Iglesia» hasta «la Iglesia»).25*b*-27.29*c*-30; 6,12-13. Adiciones que, comparadas con el conjunto, son de menor cuantía.

Dificultad de una elección

La hipótesis de un secretario que actúa en vida del apóstol, y dígase lo mismo de la de un discípulo que conserva fielmente su teología, no es secundada ni por Schlier ni por Cerfaux. Para el primero (1957), esto equivaldría a un segundo Pablo, un Pablo después de Pablo; para Cerfaux (1959), se trataría de un auténtico sosia intelectual de Pablo. Por consiguiente, se atienen a la autenticidad directa y a la integridad de la carta. Lo mismo cabe decir de Hugedé, quien subraya que de Col a Ef el autor pasa del plan de la polémica al de la exposición teológica.

He aquí, por orden cronológico, la lista de los partidarios de la autenticidad completa: Hort (1895), Harnack, Haupt, Wescott Zahn, J.A. Robinson (1922), Asting, Scott, Roller (1933), Abbott (1946), Michaelis, Percy, Sanders, Schille, Schlier, Cerfaux, Grant (1963), Gaugler, Klijn, Hugedé (1973). A favor de un original dictado o escrito por Pablo y luego terminado por un secretario que lo puso en forma y lo amplió, se cuentan: Holtzmann (1872), Goguel (1936), Benoit (1937, 1961), Wagenführer, Albertz (1952), Cerfaux (1959), Harrison (1964), Murphy-O'Connor (1965).

Lugar y fecha de redacción

Si Pablo no es el autor de la carta, Ef puede situarse entre el 70 y el 100 (M. Barth), o entre el 80 y el 100 (Kümmel). La redacción habría acontecido en la misma ciudad de Éfeso, donde

Tíquico y Onésimo tenían contactos. El parentesco con la carta de Ignacio de Antioquía a los Efesios (hacia el 110) invitaría, pues, a situar el escrito en una fecha anterior. Parecería conveniente una fecha entre el 80 y el 100. Pero Gnilka hace notar[22] que aunque la concepción de la Iglesia parece ser la de la generación siguiente a Pablo, no hay en todo el escrito ninguna alusión a la persecución de Domiciano (95). En consecuencia, este autor opta por los años 90-95.

La cuestión se plantea de distinto modo si se admite que Pablo es el autor de la carta. Entonces, hay que comenzar por determinar cuál fue la cautividad durante la que Pablo escribió Ef: ¿la de Éfeso, la de Cesarea o la de Roma? Este problema apareció ya en Flp y Col. Las diferencias entre 1Cor, Gál, 2Cor, Flp y Rom de una parte, y Col y Ef de otra, sugieren un cierto lapso de tiempo entre la redacción de los dos grupos. Por consiguiente, sólo cabe optar entre Cesarea y Roma. Nos sentimos inclinados a situar la redacción de Ef en Cesarea, con ayuda de un secretario. Los numerosos semitismos indicarían su origen: un judeocristiano, helenista, asiático. Esto explicaría ciertas variaciones en el vocabulario, así como el recurso a las «potestades». Este secretario habría acompañado a Pablo en Cesarea, habría intervenido en la redacción de Ef y, un poco más tarde, también en la de Col.

CAPITULO NOVENO

LAS CARTAS PASTORALES

Por M. Carrez

I

LAS TRES CARTAS Y SUS DESTINATARIOS

Las cartas a Timoteo y a Tito deben a la función desempeñada por sus destinatarios la denominación que en 1703 dio D.N. Bardot a Tit y P. Anton (Halle, 1726-27) a las tres, es decir: cartas «pastorales».

Texto y canonicidad

El texto de las tres cartas está bien establecido. No figura en el P^{46} (col. Chester Beatty), cuyas últimas hojas se han perdido; pero P^{32} (hacia el 200) contiene Tit 1,11-15; 2,3-8. Los grandes manuscritos unciales (Sinaítico, Alejandrino, *Codex Ephraemi rescriptus)* traen el texto íntegro. Su entrada en la lista oficial de las Escrituras no provocó ningún problema en la antigüedad. Utilizadas desde los tiempos de Ireneo y Clemente de Alejandría, son explícitamente mencionadas en el *Canon de Muratori* (h. 180), lo que atestigua que por estas fechas habían sido reconocidas en la iglesia de Roma. En cambio, los paralelismos que se advierten con 1Clem indican «un cierto número de preocupaciones comunes, se podría decir casi que un mismo clima de convergencias de situación, aunque es difícil probar una dependencia literaria cierta [1]».

Los destinatarios

Timoteo

Originario de Listra, de padre griego y madre judía convertida al cristianismo (Act 16,1), Timoteo fue compañero de Pablo en el decurso de su segunda misión. Para evitar todo tipo de susceptibilidad de parte de los judíos, Pablo lo circuncidó. A partir de entonces, Timoteo siguió al apóstol en la mayoría de sus viajes. Le encontramos en Macedonia, en Atenas (Act 17,14-15), en Corinto (Act 18,5), en Éfeso (Act 19,22) y reaparece, en fin, como uno de los portadores de la colecta ecuménica en favor de la iglesia de Jerusalén (Act 20,4). Gozaba de la plena confianza de Pablo, que se sirvió de él como de un encargado de misión en momentos difíciles o en situaciones delicadas (por ej.: 1Tes 3,2-6; 1Cor 4,17; 16,10-11; Flp 2,19-24; Rom 16,21). No tiene, pues, nada de extraño que Pablo le asocie en el envío de varias cartas: 1Tes y 2Tes, 2Cor, Flp, Col, Flm. Parece haber sido de carácter tímido, a veces vacilante, pero siempre profundamente devoto del apóstol.

Tito

El libro de los Hechos ignora a Tito. Gál 2,1-5 le presenta como compañero de Pablo, griego, incircunciso, venido a Jerusalén para ser testimonio vivo de la libertad de los paganos frente a las prescripciones de la ley judía. Hombre de carácter, excelente negociador, supo reconciliar a los corintios con el apóstol (2Cor 7,6-16), impulsó la realización de la colecta proyectada (2Cor 8,6) y desempeñó misiones difíciles (2Cor 12,17-18).

Análisis de las cartas

Aunque la unidad histórica, teológica y literaria de las tres cartas es bastante clara, presentan en cambio una sucesión de pequeños desarrollos algo desordenados, en razón de su género,

que participa a la vez del epistolar y del de los escritos de sabiduría «pastoral».

Primera carta a Timoteo

Encabezamiento (1,1-2). Pablo «apóstol de Cristo Jesús por orden de Dios nuestro Salvador», escribe a Timoteo, «hijo verdadero».

1. *El anuncio del evangelio* (1,3-20).
a) Los falsos doctores pretenden conocer la ley (1,3-7), pero olvidan la verdadera función de la ley (1,8-11).
b) La misericordia de Dios ha hecho de Pablo, perseguidor, un apóstol. Cristo Jesús muestra así su generosidad hacia todos (1,12-17).
c) Timoteo, fortificado por las profecías hechas sobre él, debe combatir el buen combate (1,18-20).

2. *La organización del culto* (2,1-15).
a) El alcance universal de la oración de la Iglesia es el resultado de la voluntad de Dios, salvador de todos los hombres (2,1-4), testificada por una fórmula de fe que remonta a los orígenes (2,5-7).
b) El comportamiento de los hombres y de las mujeres en las asambleas le lleva a precisar que sólo los hombres pueden enseñar en ellas. La mujer se salva por su maternidad (2,8-15).

3. *Obispos y diáconos* (3,1-16).
a) Las cualidades exigidas para ser «obispo» (3,1-7) y para ser διάκονος (¿ministros o diáconos? 3,8-13) son casi idénticas. No obstante, parece que las mujeres ejercen funciones diaconales (3,11; cf. Rom 16,1).
b) Pablo espera reunirse con Timoteo lo más pronto posible (3,14); mientras llega el momento, Timoteo sabrá cómo comportarse en la casa de Dios (3,15). La exhortación culmina en un himno al misterio de la piedad (3,16).

4. *La función pastoral de Timoteo* (4,1-6,2).
a) Contra el falso ascetismo (rechazo del matrimonio, prescripciones sobre alimentos), la carga pastoral obliga a recordar que todo lo que Dios ha creado es bueno (4,1-5).
b) Timoteo será un buen «ministro» *(diakonos)* exponiendo la buena enseñanza y rechazando los cuentos de viejas (4,6-7), mediante el ejercicio de la piedad que es útil para todo (4,8-11). Mientras espera la venida de Pablo, que lea la Escritura, exhorte y enseñe (4,13), y vele sobre sí mismo (4,16) y sobre el carisma que ha recibido por intervención profética y por imposición de las manos del colegio presbiteral (o en presencia del presbiterado: 4,14).
c) Hay que prestar atención a las diferentes categorías de fieles (5,1-2).

d) Directrices sobre las viudas: la aceptación de las que quieren consagrarse al Señor requiere gran discernimiento (5,3-16).
e) Recomendaciones a los presbíteros (5,17-23).
f) Reglas de vida para los esclavos respecto de sus amos (5,25-6,2).

5. *Observaciones finales: verdaderos y falsos doctores* (6,3-19).
a) La piedad verdadera y los falsos doctores (6,3-10).
b) La bella confesión de fe del verdadero hombre de Dios (6,11-16).
c) Advertencia a los ricos (6,17-19).

Encarecimiento final y saludo (6,20-21).

La carta a Tito

Encabezamiento (1,1-4). Este encabezamiento contiene un resumen del mensaje paulino: «Llevar a los elegidos de Dios a la fe y al conocimiento de la verdad conforme a la religión, con esperanza de una vida eterna, prometida desde antes de los siglos.»

1. *Tito y la organización de las iglesias* (1,5-16).
a) Tito debe nombrar presbíteros en todas las ciudades (1,5): este nombre de función no figura nunca en los escritos paulinos, desde 1Tes a Ef. Las cualidades requeridas para los presbíteros (1,6) y el obispo (1,7-9) se asemejan a las que se enumeraban en Tim 3,2-7 para el «obispo».
b) Tito debe hacer frente a la propaganda seductora de los falsos doctores judaizantes (1,10-16).

2. *Tito y las reglas de vida de los creyentes* (2,1-3,11).
a) Tito debe aprender a dar pruebas de sagacidad frente a las personas de edad y frente a los jóvenes de ambos sexos (2,1-5,6-8). Debe también exhortar a los esclavos (2,9-10).
b) La gracia de Dios, fuente de salvación para todos, es la que crea un pueblo que pertenece al Salvador Jesucristo y está lleno de ardor por las buenas obras (2,11-15).
c) Los creyentes deben someterse a las autoridades (3,1-2).
d) No eran mejores, pero, por el bautismo, han recibido un nuevo nacimiento (3,3-8).
e) Huyendo de las vanas cuestiones y rechazando a los herejes, Tito hará una obra útil (3,9-11).

3. *Recomendaciones prácticas y saludo* (3,12-13). La llegada de Artemas o de Tíquico permitirá a Tito salir al encuentro del apóstol en Nicópolis. Pablo espera a Zenas y Apolo (3,12-14).

El *saludo* pone fin a la carta (3,15).

Segunda carta a Timoteo

Encabezamiento (1,1-2). Con excepción de unos pocos detalles, es similar al de 1Tim 1,1-2.

1. *Acción de gracias* (1,3-5). De pensamiento muy paulino, difiere de las fórmulas de Pablo en cuanto al lenguaje empleado.

2. *Lucha y sufrimiento de Timoteo por el evangelio* (1,6-2,13).
a) Reavivando el don espiritual de Dios, que está en él, Timoteo tendrá la fortaleza necesaria para sufrir con Pablo (1,6-8). Esta gracia, ya dada por Dios, se manifiesta en la «epifanía», revelación de nuestro salvador, Cristo Jesús, que ha destruido la muerte (1,9-10). Timoteo puede seguir el ejemplo de Pablo (1,11-14).
b) Aunque se han producido defecciones en torno a Pablo, Onésimo ha permanecido fiel (1,15-18).
c) Del sufrimiento a la gloria, como buen soldado de Cristo: éste es el programa que Pablo traza a su discípulo (2,1-13).

3. *Cómo ser pastor vigilante* (2,14-4,5).
a) Evitando todos los comportamientos de los falsos doctores, Timoteo proclamará correctamente la palabra de verdad. Entre estos falsos doctores se encuentran Himeneo y Fileto, que afirmaban que la resurrección ya había tenido lugar (2,14-18).
b) La casa de Dios se mantiene firme, porque tiene sólidos fundamentos (2,19-21).
c) Para ser capaz de enseñar, el siervo del Señor debe mostrarse afable con todos (2,22-26).
d) Frente a los tiempos difíciles de los últimos días (3,1-9), Timoteo seguirá el ejemplo de Pablo (3,10-13), conservando la convicción fundada en las Escrituras que se le han dado (3,14-17).
e) En todo tiempo, sean cuales fueren las circunstancias, Timoteo proclamará la palabra. Así hará obra de evangelizador (4,1-5).

4. *En el ocaso de su vida, Pablo da sus últimas recomendaciones* (4,6-18).
a) Pablo ha combatido el buen combate, ha acabado su carrera, ha guardado la fe (4,6-8).
b) La carta finaliza con una serie de pequeñas noticias y recomendaciones (4,9-18). Pablo habla aquí de su proceso (4,16-18).
Saludos finales (4,19-22).

A través de este análisis puede comprobarse que el pensamiento vuelve sobre algunos temas mayores, que aseguran la unidad de las tres cartas. Se trata de una serie de reglas de vida y acción

dadas a los pastores, para la dirección de las iglesias. Pero son muy notables las diferencias respecto de las grandes epístolas y de las cartas de la cautividad, tanto en el campo de las preocupaciones, como en el del pensamiento y el vocabulario.

II

CARACTERÍSTICAS DE LAS CARTAS PASTORALES

Antes de plantear el problema de la autenticidad e integridad de estas cartas —que son materia controvertida— es necesario poner de relieve sus características en el campo histórico, institucional, teológico y literario.

Datos históricos

Exposición de los datos

Los datos biográficos y cronológicos de 1Tim son escasos y de difícil interpretación. Según 1Tim 1,3, al partir hacia Macedonia, Pablo dejó a Timoteo en Éfeso, al frente de la iglesia. Contaba con regresar al poco tiempo (1Tim 3,14). La situación de la Iglesia (organización, falsas doctrinas) no puede ser la que se nos narra en Act 19 y 20,17s.

Según Tit 1,5, Pablo confió a Tito el encargo de organizar la iglesia que había fundado en Creta. Una vez que Artemas y Tíquico hayan tomado el relevo, Tito deberá reunirse con Pablo en Nicópolis, en el Epiro (Tit 3,12).

La segunda carta a Timoteo ofrece datos más abundantes: Pablo está prisionero en Roma (2Tim 1,8-16), en condiciones más rigurosas que las de Act 28,30. Está encadenado como un malhechor (2Tim 1,16; 2,9) y apenas si se le permiten visitas (2Tim 1,17). Sabe que su fin está cerca (2Tim 4,6) y puede escribir: «He acabado mi carrera» (2Tim 4,7). Pide a Timoteo que se reúna con él lo más pronto posible (2Tim 4,9). Está solo; Demas le abandonó, Crescencio y Tito partieron a otros lugares (2Tim 4,10); sólo tiene la compañía de Lucas (4,11). Cuando, en

el curso de su proceso, tuvo que presentar su defensa, nadie le ayudó: todos le abandonaron (4,16). Que Timoteo haga lo posible por venir antes del invierno (4,21).

Las dificultades suscitadas por estos datos

Para insertar estos datos en la trama de la vida de Pablo, hay que suponer una liberación después del cautiverio romano del 61-63 (Act 28,30) y una reanudación de su actividad apostólica. El testimonio de Eusebio (HE 2,25-5) afirma que Pablo volvió una segunda vez a la capital del imperio y que su vida terminó con el martirio. Según esto, Pablo, habría muerto en Roma hacia el año 67. ¿Habría que interpretar en este sentido la afirmación de Clemente de Roma: «... Después de haber instruido al mundo entero en la justicia, de haber llegado hasta el confín del Occidente, de haber dado testimonio ante los jefes (cf. 2Tim 4, 7), fue retirado de este mundo...» (1Clem 5,7)?

Si se aceptan como históricos estos datos diversos, puede intentarse una reconstrucción de la actividad de Pablo del 63 al 67, tal como hace C. Spicq: liberado el año 63, Pablo se trasladó tal vez a Hispania (cf. Rom 15,23-28). Vuelto a Creta, dejó allí a Tito (Tit 1,5), fue a Nicópolis, en el Epiro, pasó allí el invierno (Tit 3,12) y luego regresó a Éfeso. Aquí confió la iglesia a Timoteo (1Tim 1,3), para partir hacia Macedonia. En Macedonia, escribió 1Tim y luego Tit (el 64-65). Estos dos escritos son de la misma procedencia. Obligado a abandonar definitivamente Éfeso, Pablo envió a Tíquico (2Tim 4,12). De paso por Tróade, olvidó su manto, sus libros y, sobre todo, algunos pergaminos, en casa de Carpo (2Tim 4,13). ¿Se embarcó en Mileto (2Tim 4,20) mientras que Trófimo, enfermo, no pudo proseguir el camino? Sea como fuere, Pablo debió ser arrestado en Asia (¿en Tróade? ¿en Éfeso?) y luego trasladado a Roma. Allí redactó la 2Tim. Sabe que su muerte está cercana. Todos los asiáticos le han abandonado y muere solo, o casi solo. Esta reconstrucción supone que Lucas, en su relato de los Hechos, no acompañó a Pablo hasta el término de su vida. Pero el segundo proceso sólo puede reconstruirse sobre la base de 2Tim.

Semejante reconstrucción supone numerosas idas y venidas,

tanto por parte de Pablo como de las otras personas, a las que aluden las cartas. Para obviar esta dificultad, algunos críticos han intentado invertir el orden de los acontecimientos y situar las cartas pastorales en el marco conocido por los Hechos de los apóstoles, a partir del tercer viaje misionero de Pablo, hasta su cautividad en Cesarea o en Roma (así Bo Reicke, J.A.T. Robinson, S. de Lestapis). Esto supone evidentemente que estas tres cartas fueron redactadas por un secretario a quien Pablo concedió entera libertad de maniobra. Esta hipótesis lleva a una reconstrucción total de la vida del apóstol entre el 54 y el 61 (S. de Lestapis), o entre el 50 y el 58 (J.A.T. Robinson, que adopta una cronología corta). Pero descansa sobre la combinación aleatoria de tres clases de datos heterogéneos: los de las cartas (con exclusión de la cautividad en Éfeso), los de los Hechos (integrados sin grandes precauciones) y los de las cartas pastorales (que, son justamente, los sujetos a discusión). No tiene en cuenta los problemas planteados por la designación de los ministerios y la organización de las iglesias, de que hablaremos a continuación, ni de la evolución doctrinal que es preciso atribuir a un solo redactor. Cabe preguntarse si tan paradójico resultado responde al de una sólida realidad.

Datos institucionales: organización eclesiástica

Los títulos dados a los que ejercen las funciones en las Iglesias no son ya los que se encontraban en las grandes cartas de Pablo. El vocabulario empleado entremezcla el de Pablo («obispos» y diáconos: Flp 1,1), el del judeocristianismo primitivo (presbíteros o ancianos: Act 11,30; 14,23; 15,22; Sant 5,14) y el que testifican los Hechos de los apóstoles (presbíteros-obispos: Act 20, 17.28; evangelista: Act 21,8). Se deriva de aquí un modelo complejo, que A. Lemaire[2] resume así: a la cabeza de la iglesia hay presbíteros-obispos con una triple función: presidir las asambleas, enseñar la palabra de Dios, refutar las falsas doctrinas, velando por la fe. Por encima de estos responsables locales están los colaboradores directos de Pablo, Timoteo y Tito, encargados de vigilar la evangelización y la organización de las iglesias en toda la región. Los diáconos parecen haber desempeñado una fun-

ción de colaboradores respecto del evangelista encargado del centro misional. No es clara la relación existente entre los títulos de presbítero y obispo. La palabra «obispo» aparece siempre en singular (1Tim 3,2; Tit 1,7). ¿Debe concluirse de aquí que nos encontramos ante un episcopado monárquico (A. von Campenhausen) o bien que el «obispo» es un presbítero con una autoridad superior (C. Spicq)?

¿Existía ya en las iglesias un «colegio presbiteral», como sería el caso en tiempos de Ignacio de Antioquía? La respuesta depende en parte de la traducción de 1Tim 4,14. ¿Debe entenderse como «imposición de las manos del *presbyterion*» (Spicq, Dornier), o como «imposición de las manos en vistas al presbiterado» (J. Jeremias, P. Grelot)?[3] La expresión parece reproducir el término técnico empleado más tarde para la ordenación del oficio de rabí: *semikhath zeqenîm.* Timoteo habría recibido de Pablo el equivalente de la ordenación rabínica, es decir, el derecho a enseñar oficialmente la doctrina cristiana[4]. Pero a Timoteo nunca se le llama presbítero[5]. Hubo, en todo caso, un rito de imposición de manos (1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6), empleado, de forma general, para los presbíteros (1Tim 5,22), que confiere un don espiritual en orden al ministerio (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). En el plano de la organización eclesiástica, existen indicios muy precisos de sucesión apostólica (2Tim 1,14; 2,2: así H. Schlier)[6] o incluso de una tradición constituida que recibe el nombre de «depósito» (ibidem y ya en 1Tim 6,20). En las reglas dadas a Tito y a Timoteo, encuentra A. von Campenhausen una disciplina eclesiástica ya bastante desarrollada.

Los datos teológicos

Las falsas doctrinas

Las tres cartas insisten en la lucha contra los falsos doctores. El análisis literario de los pasajes referentes a este punto muestra, según R.J. Karris[7], que recurren a un esquema tradicional, empleado en otras partes en la polémica de los filósofos, contra los sofistas (cf. Dion Crisóstomo, Filón, y, más tarde, entre los apologetas cristianos, Taciano, Atenágoras, Clemente de

Alejandría). El autor invita a considerar su enseñanza como la verdadera sabiduría, la sana doctrina, la fe verdadera, el buen depósito, que es preciso separar de la enseñanza de los adversarios (aquí, los heréticos u hombres de partido: Tit 3,10). Estos oponentes son judeocristianos que enseñan la ley (1Tim 1,7; Tit 3,9), los mitos (o fábulas) de los judíos (1Tim 1,4; 4,7; Tit 1, 14; 2Tim 4,4), las interminables genealogías (1Tim 1,4; Tit 3,9), la prohibición del matrimonio (1Tim 4,3), la observancia de ciertas prescripciones sobre alimentos (1Tim 4,3-5). Según ellos, la resurrección ya ha tenido lugar (2Tim 2,18). Su identificación plantea un problema que analizaremos más adelante. Pero, en el simple plano literario, este recurso a un esquema puesto de relieve por Karris exige una explicación, porque no se encuentra en las polémicas de las grandes cartas de Pablo contra sus adversarios.

La verdadera doctrina

Estudiando la relación entre fe y evangelio en las cartas pastorales, O. Merk[8] extrae tres conclusiones: 1) Estas cartas no están dirigidas sólo a los pastores, sino también a las comunidades (contra E. Schweizer). 2) El autor es más consciente de la actualidad del evangelio que de la de Jesús, aunque recuerda con insistencia su venida a la tierra, «la bella confesión ante Poncio Pilato» (1Tim 6,13) y la aparición en el último día (1Tim 6,13; Tit 2,13; 2Tim 4,1.8): el punto importante es el vínculo del evangelio con la predicación y los predicadores. 3) Estos rasgos se entienden mejor en una época en que la teología paulina no podía ser reasumida tal cual y en que el evangelio debe traducirse en fe y en obras.

P. Dornier señala con mayor precisión, en su comentario, los puntos en que las cartas pastorales difieren del paulinismo de las grandes epístolas: 1) la fe, de vínculo viviente entre el hombre y Cristo, ha pasado a ser doctrina. 2) Se insiste sobre la necesidad de «bellas obras», más que sobre la vida según el Espíritu. 3) La vida cristiana integra una «moral de equilibrio», con su centro en la «piedad». 4) El Espíritu opera la regeneración del hombre en conexión con el bautismo, «baño de regene-

ración» (Tit 2,5), pero es también el garante del «depósito» confiado. 5) El amor o caridad no es presentado ya como la virtud por excelencia, sino como una virtud junto a las otras. 6) Sin embargo, es la gracia la que interviene para sostener los esfuerzos humanos. No existe contradicción de fondo con el paulinismo, sino desplazamiento de acentos. A todo esto puede añadirse el recurso a la expresión especial «Dios salvador» (Tit 2,10.13; 2Tim 1,9), aplicada ya al Padre, ya a Cristo Jesús (Tit 2,13): este título de *Dios,* otorgado al Hijo es muy rara vez utilizado en el Nuevo Testamento (Rom 9,5, único caso en las cartas paulinas; Heb 1,8s; Jn 1,1.18; 20,28; 1Jn 5,20; 2Pe 1,1), pero se hará frecuente a partir de Ignacio de Antioquía.

La lengua, el vocabulario y el estilo

Aunque H.J. Holtzmann fue uno de los primeros que observaron la diferencia entre la lengua de las pastorales y la de las otras cartas, es mérito de Harrison haber abierto, a partir de 1921, el camino hacia los estudios estadísticos. Ha llevado adelante sus investigaciones y añadido otros resultados en 1955 y 1964. 1) Con otros muchos autores, Harrison advierte un estilo lento, difuso, monótono. 2) Se nota la ausencia de muchos vocablos paulinos, mientras que aparecen con frecuencia palabras pertenecientes a los autores del siglo II. 3) Hay, además, 305 *hapax* relativos, y 175 *hapax* absolutos, desconocidos en el resto del Nuevo Testamento. Se impondrían, pues, dos conclusiones: Pablo no puede ser el autor de estas cartas, y sus particularidades lingüísticas apuntan a un autor del siglo II.

Pero B.M. Metzger y C. Spicq[9] tienen dudas sobre el valor de este método. P. Dornier hace notar que, aplicándolo a otras epístolas, resultaría que también sería preciso atribuirlas a un autor del siglo II. Kelly cree que el argumento de Harrison se vuelve contra él como un *boomerang.* No obstante, R. Morgenthaler descubre 335 vocablos propios de las pastorales; después de él, K. Grayston y G. Herdan confirmaron el mismo resultado y demostraron que la relación logarítmica entre el vocabulario y la longitud del texto en las pastorales difiere considerablemente de esta relación en las otras cartas de Pablo. K. Beyer extrae

consecuencias análogas de las relaciones entre semitismos y grecismos en el plano de la sintaxis. Puede notarse, en fin, que el vocabulario no es homogéneo, que una misma realidad se expresa con diversas palabras, que los conceptos teológicos no armonizan con los de otras cartas. En cambio, hasta ahora no han respondido a las esperanzas los resultados del método que utiliza los indicios de composición secundaria (cf. Dibelius - Conzelmann).

III

EL ORIGEN DE LAS CARTAS PASTORALES

La presentación del contenido de las cartas ha revelado, pues, que plantean serios problemas respecto de su origen, si se quieren explicar todos los rasgos que las distinguen netamente de las grandes cartas de Pablo. La crítica se encuentra ante numerosas tesis opuestas, cuyos argumentos es necesario ponderar.

La tesis clásica de la autenticidad

Esta perspectiva tradicional, jamás discutida hasta el siglo XIX, tiene un serio punto de apoyo en el hecho de que las cartas pastorales han estado integradas en el *corpus* paulino ya desde el siglo II, sin que se alzara ninguna voz en contra. Dando por válidos los datos históricos antes analizados, la tesis tradicional saca partido de ellos para reconstruir los últimos años de la vida de Pablo. Partiendo de la comprobación de que en el seno de las comunidades aún existían falsos doctores, que sólo eran expulsados en los casos extremos «tras una primera y una segunda advertencia» (Tit 2,10) esta tesis afirma que la situación no corresponde al siglo II, en el que la distinción entre las iglesias y las sectas heréticas tenía un trazo mucho más nítido. La organización de las iglesias revela, ciertamente, un progreso con relación a la de las grandes epístolas, e incluso con relación a Ef 3,11. Pero, ¿no se trata de una evolución que se inició ya desde el fin de las grandes misiones paulinas? Basta con situarla tras la primera

cautividad del apóstol, cuando sus últimas correrías apostólicas le obligaron a consolidar las bases locales de su obra. Mientras tanto, Pablo, ya anciano, pudo fijar su teología. Los cambios de tono, de vocabulario, de lenguaje, pudieron ser parte de esta evolución normal, debida a los viajes, a la diversidad de las situaciones, a la novedad de los temas tratados.

No obstante, sobre este último punto los partidarios más calurosos de la autenticidad mantienen una posición más matizada. Aunque las tres cartas provengan del mismo autor, no son idénticas: 1Tim y Tit tienen muchos puntos comunes, pero 2 Tim tiene el aire de un testamento dirigido por Pablo a uno de sus discípulos. Las tres cartas encierran notaciones personales muy difíciles de poner bajo los puntos de la pluma de un falsario. No se habría aceptado la autoridad literaria de Pablo de no estar en vida en el momento de la redacción. Con todo, no puede excluirse la intervención de otra mano en su composición. C. Spicq, uno de los defensores más esforzados de la autenticidad completa, admite la presencia activa de un secretario, tal vez Lucas [10], cuyos escritos presentan ciertas analogías con los de las cartas pastorales. Volveremos más adelante sobre este problema del secretario.

La tesis de la inautenticidad

Por el lado contrario, son muchos los críticos en los que han hecho mella las dificultades de la tesis clásica. En su opinión, estas tres cartas son escritos pseudoepigráficos, puestos bajo el patrocinio de san Pablo. Al parecer, fue C. Schmidt (1804) quien primero adoptó este punto de vista, ampliamente compartido por otros autores. Podemos citar a J.G. Eichhorn (1812), F.C. Baur (1835), Renan, Harnack, Dibelius, Loisy, Goguel, Bultmann y, más recientemente, a C.K. Barrett (1963), N. Brox (1966), W.G. Kümmel (1974), etc. Se insiste en los argumentos extraídos del vocabulario y del estilo; pero lo que arrastra finalmente la convicción de los críticos es su conjunción con todos los restantes indicios. La reconstrucción de la vida de Pablo entre el 63 y el 66/67, totalmente ignorada por Lucas, obligaría a situar en un breve espacio de tiempo viajes considerables y un cúmulo de

actividades asombroso en un hombre ya anciano (en Flm 9, es decir, un poco antes, Pablo se califica a sí mismo de «anciano»). Ahora bien, toda esta reconstrucción no tiene otra base que los datos extraídos de las cartas sujetas a discusión. Por lo demás, sigue siendo problema irresuelto la identificación de los falsos doctores combatidos en las cartas. F.C. Baur opina que se trataba de doctores gnósticos del siglo II y más concretamente de marcionitas. Aunque la fecha supuesta por esta hipótesis es netamente demasiado tardía, han insistido en este argumento, aunque con diferencias de matiz, H. von Campenhausen (1951) y F.D. Gealy (1955). Desgraciadamente, los orígenes del gnosticismo siguen envueltos en la oscuridad y una teoría crítica no puede vincularse a conjeturas demasiado frágiles.

El problema de la organización eclesiástica tiene incidencias más claras. Esta organización excluye, al parecer, una composición en la época de las grandes cartas paulinas. Pero aún hay más: ¿no es exagerado suponer que entre el tiempo de las grandes epístolas (51 al 60), o incluso de las cartas de la cautividad (si se sitúa Ef hacia 62/63) y el de las cartas pastorales, que habrían sido redactadas inmediatamente después de la cautividad romana de Pablo, pudiera producirse tan notable cambio de vocabulario para designar los ministerios y la organización de las iglesias locales? Los paralelismos con Lucas (en los Hechos) y con la *Carta de Clemente* (hacia el 95), ¿no invitan a retrasar la fecha de las pastorales, para hacer posible esta evolución? Pueden excluirse, como exagerados, los puntos de vista de Baur. Pero no sería menos exagerado despreciar a priori la inautenticidad literaria, hablando de un *falsario* [11], que habría abusado de la autenticidad del apóstol Pablo para endosarle su precatolicismo. La pseudoepigrafía, ¿no es en realidad el signo de un esfuerzo hecho con la intención de interpretar, en función de unas circunstancias modificadas, una tradición auténticamente apostólica a la que se pretende ser fiel? [12] En estas condiciones, el revestimiento histórico de los textos no sería sino una historización convencional que responde a la misma intención [13], sin que de aquí puedan extraerse conclusiones seguras en el plano de la crítica histórica.

Las tesis intermedias

Entre estas dos tesis extremas — cuyas matizaciones no deben pasarse por alto — hay lugar para posiciones intermedias, que han gozado de cierta audiencia

Autenticidad parcial: los fragmentos

La teoría de los fragmentos paulinos se remonta a Hitzig (1856). Se intentan descubrir, en las cartas consideradas inauténticas, pasajes tenidos por auténticos. Estos pasajes procederían de billetes o de fragmentos, reutilizados en una composición o en una amplificación, que dieron a las cartas la forma que conocemos hoy. Han sido propuestas numerosas soluciones. Exponemos aquí la de Harrison (1956), adoptada a continuación por Barrett (1963) y Osborne [14] (1965). Las cartas se basarían en tres billetes: 1) Tit 3,12-15, escrito en Macedonia. 2) 2Tim 4,9-15.20.21*a*. 22*b*, escrito en Nicópolis de Epiro. 3) 2Tim 1.16-18 + 3,10-11 + 4, 1.2*a*.5*b*.8.16-19.21*b*.22*a*, carta de despedida enviada desde Roma. Pero estos desgloses no son del todo convincentes. Siguiendo el mismo principio, podrían desglosarse otras series de textos, por ejemplo los himnos (1Tim 1,17; 3,16; 6,15s; 2Tim 2,11s) o también fragmentos que constituyen, por sí mismos, pequeños tratados teológicos. Pero, si los pasajes en cuestión eran conocidos como auténticos, ¿cómo explicar entonces que se aceptaran luego sin reticencias las composiciones que los ampliaban?

A pesar de esta dificultad, P. Dornier admite que Pablo escribió las tres cartas en una edición más reducida. Tras la muerte del apóstol, un discípulo, perteneciente sin duda a la iglesia de Roma, habría dado (entre el 70 y el 80), una edición más ampliada, que respondería mejor a las necesidades de su tiempo. Se trataría sólo de una ampliación modesta. Ahora bien, esta distinción de dos etapas redaccionales, ¿no se contradice con la coherencia literaria del conjunto, en el que la pluralidad de las secciones yuxtapuestas no basta para suprimir la unidad general de tono?

Autenticidad mediata: la intervención del secretario

Llegamos así a la hipótesis de H.A. Schott (1830), que intentó demostrar que Pablo recurrió a los servicios de un secretario cuya actividad redaccional fue bastante considerable. Este punto de vista ha sido adoptado por un número relativamente numeroso de críticos, que piensan poder explicar así, de un lado, el paulinismo fundamental de la doctrina y, del otro, el tono y el tenor de las tres cartas, muy diferentes del resto. Roller [15] aceptó esta tesis (1930), pero suavizándola, ya que admitía la intervención del secretario sólo en las cartas pastorales. La verdad es que el problema se plantea también en otras cartas. J. Jeremias [16] (1961) se apoya, por el contrario, en las cartas mismas para fundamentar su opinión. Según 2Tim 1,8.16; 2,9, Pablo no sólo está prisionero, sino encadenado en un calabozo. En esta situación, las dificultades para el dictado eran mayores que en Flp, Col, Flm y Ef. El apóstol se limitaría, por tanto, a indicar lo esencial, dejando al cuidado del secretario el desarrollo de las ideas. P. Benoit, G. Holtz, J.N.D. Kelly, C.F.D. Moule adoptan hipótesis similares, con diferencias de matiz. Ya hemos visto que C. Spicq no excluye esta posibilidad, dentro de su argumentación en defensa de la autenticidad de las cartas.

Conclusión

Es difícil sacar una conclusión muy firme. La TOB (1972) deja la cuestión abierta. Habría que acogerse a la fórmula matizada de B. Rigaux: en las pastorales, «la amplia diferencia del vocabulario constituye un enigma, y habrá que suscribir la opinión, prudente y modesta de L. Cerfaux: en los trabajos de pura erudición deben utilizarse las pastorales con cierta prudencia, ya se trate de definir la teología del apóstol, ya se quiera trazar la historia del cristianismo primitivo» [17]. Esto no priva a las cartas de su valor propio en todos aquellos puntos en que introducen elementos inéditos en el Nuevo Testamento.

NOTAS

Autenticidad indirecta: la hipótesis del secretario

Longenecker [illegible] a la hipótesis de [illegible] (1965), que intenta demostrar que Pablo recurrió a los servicios de un amanuense cuya actividad redaccional fue bastante considerable. Este punto de vista ha sido adoptado por un número relativamente numeroso de críticos, que piensan poder explicar así, de un lado, el paulinismo fundamental de la doctrina y, del otro, el tono y el tenor de las tres cartas, muy diferentes del resto. Kinder [illegible] adopta esta tesis (1958), pero restringiéndola, ya que admite la intervención del secretario sólo en las cartas pastorales. La verdad es que el problema se plantea también en otras cartas. J. Jeremias (1963) se apoya por el contrario en las cartas paulinas para fundamentar su opinión. Según 2Tim [illegible], Pablo no sólo está prisionero, sino encadenado en un calabozo. En esta situación, las dificultades para el dictado eran mayores que en Flp, Col, Flm y Ef. El apóstol se limitaría, por tanto, a indicar la temática, dejando al cuidado del secretario el desarrollo de las ideas. [illegible] C. Spicq, J.N.D. Kelly, C.F.D. Moule adoptan hipótesis similares, con diferencias de matiz. Ya hemos visto que C. Spicq no excluye esta posibilidad, dentro de su argumentación en defensa de la autenticidad de las cartas.

Conclusión

Es difícil sacar una conclusión muy firme. La TOB (1972) deja la cuestión abierta. Habría que recogerse a la fórmula matizada de B. Rigaux: en las pastorales, «la amplia diferencia de vocabulario constituye un enigma», y habrá que aceptar la opinión prudente y matizada de J. Cambier: en los trabajos de pura exégesis deben utilizarse las pastorales con cierta prudencia, ya se trate de definir la teología del apóstol, ya se quiera trazar la historia del cristianismo primitivo[?]. Esto no priva a las cartas de su valor propio en todos aquellos puntos en que introducen elementos inéditos en el Nuevo Testamento.

PARTE PRIMERA

Sección primera

Capítulo primero (págs. 45 a 59)

1. F. Chamoux, *La civilisation grecque*, París 1953, p. 275ss; cf. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París 1948, p. 55-67.
2. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. I, p. 302s, Gotinga 1959.
3. H.G. Pflaum, *Essai sur les procurateurs équestres sous le haut-empire romain*, París 1950, p. 119s.
4. Cf. JBL, p. 70-71; Ch.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 96, nota 5 (tr. cast. *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977).
5. Cf. E. Des Places, «*Syngeneia*»: *La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la Patristique*, París 1964, p. 27ss.
6. J.M. André, *Le siècle d'Auguste*, París 1974, p. 131ss.
7. Textos y anotaciones en L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte impérial*, p. 341.
8. H. Last, art. *Christenverfolgung*, RAC, t. 2, col. 1216-1248.
9. Citado por Plutarco, «Ei kalos...» (H. Usener, o.c., n. 551).
10. J.A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 98.
11. Véase el himno a Zeus en la colección de textos de J. Beaujeu - J. Delfradas - H. Le Bonniec, *Le trésor spirituel de l'humanité: Les Grecs et les Romains*, p. 195s (trad. francesa de P.M. Schuhl). Sobre el conjunto del tema, J. Pépin, *Mythe et allégorie*, París 1958; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégite, II. Le Dieu cosmique*, París 1949.

Capítulo segundo (págs. 60 a 78)

1. M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Estrasburgo 1955.
2. W. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, Heidelberg [2]1959.
3. Ejemplos en E. Lohse, *Le milieu du Nouveau Testament*, p. 292; cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten.* Tubinga [4]1923, p. 214-28, 393-99.

4. R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Filadelfia 1968, p. 4 (existe traducción francesa, *Gnose et Nouveau Testament*, Tournai-París 1969, p. 22).

5. U. Bianchi, *Le origini del gnosticismo*, p. 359-410.

6. D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, «Nag Hammadi Studies», I. Leiden 1971; K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht*, en «Theologische Rundschau», nueva serie, 34 (1969) 121-75; 181-231; 358-61; 36 (1971) 1-61; 89-124; 37 (1972) 289-360; 38 (1973) 1-25. Es previsible que las aportaciones de Nag Hammadi susciten en los años venideros numerosos estudios comparados y una verdadera fiebre.

7. M. Krause - P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt, 1971.

8. Cf. más adelante, p. 179.

9. La introducción de temas mitológicos tomados del gnosticismo en el Nuevo Testamento la sitúa R. Bultmann en el cristianismo helenístico anterior a san Pablo, el cual ya los habría utilizado para proyectar en Cristo el mito gnóstico de la redención (cf. *Theologie des NT*, I, cap. 3, § 15). Juan recurriría más sistemáticamente a una terminología gnóstica para exponer su propia teología (ibid., III, cap. 1, § 41). Esta idea entra en la tesis general que hace del cristianismo un fenómeno religioso sincrético (cf. *Le christianisme dans le cadre des religions antiques*, París 1950). Su discusión no puede efectuarse ahora, pero es exacto que Pablo y Juan se tomaron la libertad de recoger eventualmente el lenguaje de las corrientes religiosas que combatían, reinterpretándolo para someterlo a las exigencias del evangelio. Desde este punto de vista, las encuestas sobre los paralelismos de vocabulario entre el Nuevo Testamento y el medio pregnóstico son del todo justificadas.

10. Cf. J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le mage*, I. *L'«Apophasis mégalè»*, París 1969.

Sección segunda

Capítulo primero (págs. 83 a 127)

1. El nombre de la dinastía viene de Matatías hijo de Simeón, llamado Asmoneo, del nombre de la localidad de Hašmoná, su país de origen. La transcripción griega sin *h* proviene de Flavio Josefo (cf. F.M. Abel, *Histoire de la Palestine*, t. I, p. 132). Sobre la historia de esta dinastía, véase A. Schalit y otros autores, *The World History of the Jewish People*, I/6. *The Hellenistic Age* (Rutgers University Press, Nueva Brunswick 1972), que analiza la historia política de la Palestina judía entre 332 y 67 a.C.

2. Sobre esta ciudad, fundada en 10-9, véase L.I. Lévine, *Caesarea under Roman Rule*. Leiden 1975; J. Ringel, *Césarée de Palestine: Étude historique et archéologique*, París 1975.

3. Y. Yadin, *Masada, la dernière citadelle d'Israël*, París 1966.

4. A. Schalit, *König Herodes*, p. 479.

5. J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, París 1972, p. 340-43. N.J. McEleney, *Orthodoxy in Judaism of the First Christian Century*, «Journal for the Study of Judaism» 4 (1973) 39, nota 10.
6. Cf. supra, p. 51.
7. Texto y bibliografía en E. Schürer, nueva edición, p. 358, nota 22; S. Safrai y M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, p. 316 (y nota 4). Sobre Pilato, véase BTS, n. 57 (junio 1963).
8. Cf. J. Dupont, *Aequitas romana: Notes sur Actes 25, 16*, en *Études sur les Actes des Apôtres*, París 1967, p. 527-52.
9. Este tercer muro construido por Agripa I (cf. Josefo, *Ant. Jud.* 19, 7, 2, § 326-27) ha sido objeto de debates, entre los arqueólogos autorizados, cuyas conclusiones no son precisamente convergentes. Una referencia del estado reciente de la cuestión se hallará en K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, Londres 1974, p. 236-55; cf. S. Ben-Arieh - E. Netzer, *Excavations along the «Third Wall» of Jerusalem (1972-74)*, IEJ 24 (1974) 97-107.
10. Este punto será abordado más adelante (cf. p. 219s).
11. Cf. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Nueva York 1970, p. 263.
12. Véase infra, p. 115ss.
13. Véase supra, p. 99ss.
14. Véase infra, p. 186ss.
15. Véase B.J. Bamberger, *Proselytism in the Talmud*, Nueva York ²1968; A. Paul, *Prosélyte*, SDB, t. 8, que incluye una puesta al día bibliográfica. Añádase: N.J. McEleney, *Conversion, Circumcision and the Law*, NTS 20 (1973-74) 319-341; M. Simon, *Sur les débuts du prosélytisme juif*, en *Hommages à A. Dupont-Sommer*, París 1971, 509-520; F. Siegert, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, «Journal for the Study of Judaism» 4 (1973) 109-64.
16. Véase el plano del templo en la p. 463.
17. La mejor conservada de estas inscripciones da el texto siguiente: «Que ningún extranjero penetre en el interior de la barrera y del períbolo que rodean al *hieron*. Quien fuere sorprendido cúlpese a sí mismo de la muerte que se le siga.» Véase la fotografía dada por L.H. Vincent - A.M. Stève, *Jérusalem de l'Ancient Testament*, parte segunda, París 1956, p. 447-449; cf. J. Finneggan, *The Archaeology of the New Testament*, Princeton 1969, p. 119s (con la fotografía y la transcripción de una segunda inscripción).
18. Cf. M. Hengel, *Proseuche und Sinagoge*, en *Tradition und Glaube*, miscelánea en homenaje a K.G. Kuhn, Gotinga 1971, p. 157-84.
19. C.H. Krealing, *The Excavations at Dura-Europos, 8/1: The Synagogue*, New Haven 1956, p. 76-77, 122, 220. Estas representaciones son explícitamente autorizadas por el *Targum* del Pseudo-Jonatán sobre Lev 26,1.
20. Cf. C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue: Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973.
21. Cf. infra, p. 129ss.
22. Cf. infra, p. 131s.
23. Cf. supra, p. 93.

24. A. Jaubert, *La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne,* París 1957. La gruta 4 de Qumrân ha ofrecido fragmentos de una tabla de concordancias entre ambos calendarios; cf. J.T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda: Volume du Congrès de Strasbourg* (1956), VT supl. 4 (Leiden 1957) 24s.

25. Las prescripciones rabínicas se remontan a un pasado lejano, como puede verse por el *Papiro pascual* de Elefantina (cf. *Introducción crítica al AT,* p. 253; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* París 1972, p. 373-386).

26. «Eres tú el cordero del holocausto», dice Abraham a Isaac en el *targum* palestino de Gén 22,8; cf. Jn 1,29; 3,16; Rom 8,32. Desde el siglo IV por lo menos, el Cantar de los cantares es una lectura pascual.

27. Cf. J. Le Moyne, *Les Sadducéens,* París 1972, p. 177-190. La liturgia judía posterior vinculará el libro de Rut a pentecostés, situando el episodio entre la cosecha de la cebada (1,22) y la del trigo.

28. Cf. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme,* París 1963, p. 100-107. El libro probablemente procede del grupo de Qumrân (cf. infra, p. 138).

29. Cf. H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré,* Copenhague 1947, p. 147-186.

30. Traducido también por: fiesta de los perdones. Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT,* p. 636-640; R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël,* p. 105-119; K. Hruby, *Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation,* en «L'Orient syrien» 10 (1865) 41-74; 161-192; 413-442.

31. Cf. *Introducción crítica al AT,* p. 773s; R. de Vaux, o.c., p. 640-645; G.E. Weil, *Hanoukah, fête des lumières de la foi,* BVC, n. 66 (1965) 38-46.

32. Cf. *Introducción crítica al AT,* p. 698; R. de Vaux, o.c., p. 645-648.

33. Véase R. Le Déaut, art. *Judaïsme,* DS 8, col. 1518-1522.

Capítulo segundo (págs. 128 a 149)

1. C. Rabin sugería que la actividad targúmica en Palestina habría llevado a realizar la versión griega («Textus» 6 [1968] 20).

2. Cf. *Introducción crítica al AT,* p. 850-852; 728s.

3. L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta,* Leiden 1948; W.H. Brownlee, *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls,* BA, n. 14 (1951) 54-76.

4. Cf. J.P.M. van der Ploeg - A.S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân,* Leiden 1971; véase la importante recensión de S.A. Kaufman, JAOS (1973) 317-327. Podría considerarse el *Papiro pascual* de Elefantina como un primer ejemplo de targum escrito; cf. P. Grelot, VT 17 (1967) 207 y *Documents araméens d'Égypte,* París 1972, p. 378-386.

5. Cf. P. Nickels, *Targum and New Testament. A Bibliography Together with a NT. Index,* Roma 1967; R. Le Déaut, RHPR 51 (1971) 31-50; «Biblical Theology Bulletin» 4 (1974) 243-289.

6. Cf. R. Le Déaut, «Biblical Theology Bulletin» 4 (1974) 18-22;

Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le «targumisme», «Biblica» 52 (1971) 505-525.

7. El *targum* y la homilía sinagogal están más vinculados a la *haggada*, y la *halakha* suele situarse normalmente en la escuela, el *beth ha-midrash* (cf. Eclo 51,23 hebreo). Sin embargo, ambas se mezclan constantemente en nuestros textos; incluso el *targum* sabe deslizar hábilmente la *halakha* hacia la propia versión.

8. Véase infra, p. 232s.

9. Cf. G. Vermes, *The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting*, «Annual of Leeds University Oriental Society» 6 (1966-68) 85-97; J.A. Fitzmyer, *The Use of Explicit OT Quotations in Qumran Literature and in the NT*, NTS 7 (1960-61) 297-333 (= *Essays in the Semitic Background of the NT*, Londres 1971, p. 3-58).

10. Dimos ejemplos en RHPR 51 (1971) 42-50.

11. Cf. H. Torczyner, art. *'Al Tikre*, en *Encyclopaedia Judaica*, t. 2, p. 74-87. No se trata, claro, de variantes textuales.

12. Véase H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Filadelfia 1931 (reimpresión, Nueva York 1969) 93-98; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939; J. Luzarraga, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, «Estudios bíblicos» 30 (1971) 177-213.

13. Cf. *Introducción crítica al AT*, p. 739s.

14. Véase A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970. Cita las versiones de cada libro.

15. M.R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament: Their Titles and Fragments*, Leiden 1920. Completado por A.M. Denis, *Introduction*...

16. Cf. infra, p. 190-198.

17. Cf. infra, p. 165.

18. Sobre este libro (1QGénAp), véase infra, p. 171s.

19. P. Grelot, *La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible*, RSR (1958) 5-26, 181-210; *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, RB (1958) 33-60.

20. A. Jaubert, *La calendrier des Jubilés et la secte Qumrân*, VT 3 (1953) 250-264; *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, VT 7 (1957) 37-61 (supra, p. 119s).

21. J.T. Milik, *Turfan et Qumrân: Livre des Géants juif et manichéen*, en *Tradition und Glaube* (homenaje a K.G. Kuhn), Gotinga 1971, 117-127.

22. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946. Véase asimismo J. Theisogn, *Der Auserwählte Richter. Untersuchungen zum Traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bildreden des äthiopischen Henoch*, Gotinga 1975.

23. J.T. Milik, en HTR (1971) 373-78; J.G. Greenfield, *Introduction* a la reedición de H. Odeberg, *3 Henoch*, p. XXXIIIss.

24. Asimismo, J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-París 1958, p. 25-27.

25. Referencias en A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 28, nota 53.

26. G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition,* Nueva York 1960, p. 16ss; cf. *Les grands courants de la mystique juive,* París 1950, cap. 2.

27. P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* col. «Littératures anciennes du Proche Orient», París 1972, p. 429-52 (con bibliografía). Por más que conocido del autor de *Tobías* (Tob, 1,22), el libro no es de origen judío y no hay por qué presentarlo aquí. Sobre sus adaptaciones más tardías, véase infra, p. 679, nota 79.

28. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* p. 23-25.

29. Véase infra, p. 169.

30. A. Dupont-Sommer, *Les écrits découverts près de la mer Morte,* París 1959, p. 308, 347.

31. Véase infra, p. 171s.

32. Véase las referencias en la obra de M.R. James, *Prolégomènes,* reeditada por L.H. Feldman, p. XXXVIII-XLIII.

33. P. Grelot, *Deux Tosephtas targoumiques inédites sur Isaïe LXVI* RB (1972) 511-43.

34. M.R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament,* p. 31-38.

35. También pueden citarse los *Paralipomènes de Jérémie,* ó *3 Baruch,* conservado en griego y en varias versiones: la obra pudo haberse escrito entre 70 y 312, salvo el relato del martirio de Jeremías (cap. 9). Cf. A.M. Denis, *Introduction...* p. 70-78; R.A. Kraft - A.E. Purintun, *Paraleipomena Jeremiou,* Missoula (EE.UU.), 1972.

36. Señalemos especialmente las versiones eslavas: E. Tardeanu, *L'Apocalypse d'Abraham en slave,* JSJ 3 (1972) 153-180.

37. Puede recordarse el *Apocalypse de Sedrach* (texto en M.R. James, *Apocrypha anecdota* I, Cambridge 1893, p. 127-37; trad. en la colección de Riessler; cf. A.M. Denis, *Introduction...,* p. 97ss). Probablemente se trata de una obra cristiana, escrita en griego en fecha tardía.

Capítulo tercero (págs. 150 a 215)

1. Véase N.J. McEleney, *Orthodoxy in Judaism in the First Christian Century,* «Journal for the Study of Judaism» 4 (1973) 19-42.

2. Otros problemas discutidísimos: relaciones del samaritanismo con el NT (cf. E.D. Freed, *Samaritan Influence in the Gospel of John,* CBQ 30 [1968] 580-87), con los esenios y Qumrân (cf. M. Baillet, *Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrit de Qumrân,* en *Hommages A. Dupont-Sommer,* París 1971, p. 363-381), y con las corrientes gnósticas (cf. Simón el Mago, Dositeo, etc).

3. La evolución del movimiento fariseo la describe bien J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism,* Nueva Jersey 1973 (con una crítica rigurosa de las fuentes). Sobre los fariseos y la política, cf. G. Allon, *The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod,* «Scripta Hierosolymitana» 7 (1961) 53-78 (estuvieron más «comprometidos» de lo que a menudo se dice).

4. En cuanto a lo que el cristianismo debe a esta actitud, véase R. Mc-

yer, TWNT, t. 9, p. 21; E. Rivkin, *Pharisaism and the Crisis of the Individual in the Greco-Roman World,* JQR 61 (1970-1971) 27-53.

5. Cf. supra, p. 104-106.

6. Cf. supra, p. 143.

7. Cf. infra, p. 160.

8. Cf. supra, p. 119, 136, 139.

9. Al respecto, véase A. Paul, *Écrits de Qumrân et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam: Recherches sur l'origine du Qaraïsme,* París 1969.

10. C. Burchard, *Bibliographie...,* t. 2, p. 321-344 (luego p. 344-356 acerca de los demás descubrimientos del desierto de Judá). H. Stegemann, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 83 (1967) 95-101.

11. J.A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumrân Aramaic to the Study of the NT,* NTS 20 (1973-74) 404-406.

12. Véase W.H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible, with Special Attention to the Book of Isaiah,* Oxford 1964. J. Quellette, *Variantes qumrâniennes du livre des Psaumes,* RQ, n. 25 (1969) 105-123. F.M. Cross - S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text,* Cambridge, EE.UU. 1975.

13. Cf. supra, p. 135-141 (y la bibliografía).

14. J. Murphy-O'Connor, *La génèse littéraire de la Règle de la Communauté,* RB (1969) 528-549.

15. Cf. los dos estudios publicados por J. Murphy-O'Connor, *A Literary Analysis of Damascus Document, VI, 2 - VIII, 3,* RB (1971) 210-232; *A Literary Analysis of Damascus Document, XIX, 33 - XX, 34,* RB (1972) 544-64. Pero tales hipótesis sobre la composición del *Documento* no suscitan la unanimidad de los críticos.

16. La unidad de autor fue puesta en tela de juicio por G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Tubinga 1963), seguido por H. Stegemann (1971); cf. J. Murphy-O'Connor, *The Essenes and their History,* RB (1974) 215-44. Pero estos ensayos de crítica interna no consiguen la adhesión de todos.

17. Véanse las indicaciones de M. Baillet, *Psaumes, hymnes, cantiques et prières dans les manuscrits de Qumran,* en *Le Pasutier: Ses origines, ses problèmes, son influence,* Lovaina 1962, p. 394 y 399.

18. Traducción francesa (con bibliografía) en J. Carmignac, *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* t. 2, p. 299-313.

19. J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumrân: 4Q Serek Širôt 'Olat Haššabat,* en *Congress Volume* (Oxford 1959), Leiden 1960, p. 318-45; traducción: J. Carmignac, o.c., p. 311-320. Compárese Y. Yadin, *Masada: La dernière citadelle d'Israël,* tr. francesa, París 1966, p. 173.

20. Así, pues, habrá que esperar al respecto nuevos estudios; cf. P.W. Skehan, en CBQ (1975) 284.

21. Véase *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* t. 2, p. 279-84.

22. Cf. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323 a.J.C.-30 d.J.C.),* t. 2: *Des avènements d'Antiochos III et de Philippe VI à la fin des Lagides,* Nancy 1967, p. 377s (con bibliografía complementaria).

23. Véase J.T. Milik, *Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens,* JSS 23 (1972) 136-37.

24. Cf. 1Hen 106-107. El texto publicado bajo el nombre de 4QMessAr (J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân,* en *Mémorial du cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes,* París 1964, p. 51-66) se refiere tal vez también al nacimiento de Noé (cf. J. Fitzmyer, en CBQ [1965] 371; P. Grelot, *Hénoch et ses Écritures,* RB n. 4 [1975]).

25. Cf. supra, p. 129ss.

26. Sobre la marca qumránica: A. Caquot, *Un écrit sectaire de Qumrân: le targum de Job,* RHR 185 (1974) 9-27, y la tesis de E.W. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten van de targum van Job uit grot XI van Qumrân,* Groninga 1970. Eso explicaría la reacción del fariseo Gamaliel.

27. Cf. supra, p. 130.

28. Véase sobre este texto, J. Carmignac, *Poème allégorique sur la secte rivale,* RQ, n. 19, p. 361-74.

29. Cf. *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* t. 2, p. 247-53.

30. Ibid., p. 255-261.

31. Este volumen tiene que ser publicado por Y. Yadin; hay que esperar a conocer su contenido para situarlo exactamente dentro de la literatura judía.

32. J. Carmignac, *Les horoscopes de Qumrân,* RQ, n. 18, p. 199-217. La relación con el texto pseudomesiánico de 4Q (nota 24) es cierta.

33. Puede dejarse de lado la discusión sobre la identificación de los fragmentos griegos hallados en la cueva 7 de Qumrân (7Q3-18), en los que se han reconocido dos fragmentos del Éxodo y de la *Carta de Jeremías* (7Q1-2). Sobre los demás (reducidos a algunas letras), J. O'Callaghan creyó identificar textos neotestamentarios. El contexto arqueológico es evidentemente desfavorable (cf. J. Briend, en BTS, n. 143 [1972] 24) y las discusiones recientes demuestran que otros textos, bíblicos o profanos, explicarían igualmente bien las letras restantes. Pueden verse los artículos de J. O'Callaghan, P. Benoit, M. Baillet y A. Urban publicados en «Biblica», la «Revue Biblique» y la «Revue de Qumrân».

34. Véase la bibliografía y la crítica de H. Braun, *Qumran und das NT,* t. 1, p. 228s.

35. Sobre el problema discutidísimo de los orígenes del gnosticismo, véase supra, p. 76ss.

36. Cf. J. Carmignac, *Un qumrânien converti au christianisme: l'auteur des Odes de Salomon,* en H. Bardtke, *Qumran-Probleme,* Berlín 1963, p. 75-108.

37. J. Schmitt, *Le milieu baptiste de Jean le précurseur,* en J.E. Ménard, *Exégèse biblique et Judaïsme,* Estrasburgo 1973, p. 237-253.

38. E.M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins,* Cambridge 1970 (bibliografía).

39. Cf. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus,* París 1970, p. 50-62 (sobre el papiro P. Ox 840).

40. Véase al respecto S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine,*

Nueva York 1950; *Greek in Jewish Palestine,* Nueva York ²1965; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*², p. 108-195.

41. Véase la *Introducción crítica al AT,* p. 102.

42. V.A. Tcherikover - A. Fuks, *Corpus papyrorum judaicarum,* t. 1, p. 13.

43. Véase el análisis de 1Mac 15,22-24, en *Introducción crítica al AT,* 112s.

44. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* p. 292-95.

45. Véase el texto de Estrabón citado orgullosamente por Josefo, *Antigüedades judías* 14,7,2, § 115; cf. Filón, *De vita Mosis* 2,27; *Libros sibilinos* 3,271. S.W. Baron, en *Histoire d'Israël,* t. 1, p. 231, admite una cifra total de 8 millones, 4 millones de ellos en el imperio romano, Palestina aparte: un «romano» de cada diez era judío (p. 232).

46. J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire,* París 1939, p. 113.

47. S.W. Baron, *Histoire d'Israël,* t. 1, p. 237s.

48. Cf. *Introducción crítica al AT,* p. 852s.

49. Ibid., p. 107-114; cf. V. Tcherikover - M. Avi-Yonah - J. Klausner, en A. Schalit, *The World History of the Jewish People,* 1/6: *The Hellenistic Age,* p. 113-207.

50. Sobre la política de los emperadores romanos, que aseguraba a los judíos la *isopoliteia,* véase S.W. Baron, *Histoire d'Israël,* t. 1, p. 320-30.

51. S. Davis, *Race-Relation in Ancient Egypt, Greek, Egyptian, Hebrew, Roman,* Londres 1951.

52. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain,* t. 2, p. 1-25.

53. M. Hengel, *Proseuche und Synagogue,* en *Tradition und Glaube* (miscelánea en homenaje a K.G. Kuhn), Gotinga 1971, p. 157-84.

54. La colonia judía de Egipto tenía origen militar; tenía que adaptarse, pues, a las exigencias particulares de su ley. Pero en otras partes, las dificultades debidas a la práctica del sábado acarrearon dispensas de todo servicio militar, como vemos por una carta de Dolabella en Asia Menor (43 a.C.). (Cf. Josefo, *Antigüedades judías* 14,10,11, § 223.)

55. Sobre esta cuestión, véase S. Safrai, en S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century,* p. 189. Texto de Cicerón, *Pro Flacco,* en S. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains...,* p. 237-41; M. Stern, *Greek and Latin Authors...,* t. 1, p. 196-201.

56. A. Barucq, *Léontopolis,* SDB, t. 5 (1952) col. 359-72.

57. Véase, en particular, la buena exposición de V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* cap. 3 («Las ciudades griegas en Palestina»), 4 («La reforma helenística»), 5 («La persecución de Antíoco») y 6 («La guerra de liberación»). Nótese que la penetración cultural del helenismo no dejó de proseguirse bajo la dinastía asmonea.

58. Es el fondo histórico que puede tenerse en cuenta de la *carta de Aristeas;* las traducciones varias de la *tôrah* se han visto reemplazadas por una traducción oficial. Las relaciones entre la comunidad local y Jerusalén, entonces sometida al Egipto de los Lágidas, eran lo bastante estrechas para presumir un acuerdo de las autoridades de Judea; cf. M. Hengel, *Judentum*

und Hellenismus, p. 32-55 (administración de Judea en el Egipto de los Lágidas).

59. Este hecho se destaca netamente en el gran trabajo de investigación de E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* 12 vols., Nueva York 1953-65.

60. El caso clásico es el del hermetismo, cf. supra, p. 72ss.

61. Véase infra, p. 198.

62. Pablo escribe por lo general en griego. La calificación de *hebreo* ¿se refiere a su lengua cultual o al origen palestino de su familia? Incluso en los *Hechos,* donde se habla de «Pablo de Tarso» (Act 9,30; 11,25), le vemos dirigiéndose a la muchedumbre de Jerusalén «en hebreo» (Act 21,4). La implantación en Judea de Pablo en tiempos de su juventud es defendida con buenos argumentos por W.C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth,* en «Sparsa collecta», t. 1, Leiden 1973, p. 259-327.

63. Véase Filón, *Tratado de la vida contemplativa,* trad. fr. de P. Geoltrain, en «Semitica», n. 10 (París 1960).

64. Sobre las distintas categorías de prosélitos y los ritos de agregación a Israel, véase supra, p. 108s.

65. No se trata de antisemitismo de base racial, sino más bien de antijudaísmo opuesto al particularismo intransigente del pueblo disperso. S.W. Baron *(Histoire d'Israël,* t. 1, p. 259-64) analiza muy bien la situación; cf. J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World,* Leiden 1975.

66. Véanse los textos recogidos en las colecciones de S. Reinach y M. Stern, mencionados en la bibliografía.

67. Filón dejó dos textos relativos a esta cuestión: *In Flaccum* y *Legatio ad Caium* (en *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie,* publicadas bajo la dirección de R. Arnaldez - J. Pouilloux - C. Mondésert, fasc. 31 y 32). Cf. V.A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* p. 313ss.

68. Texto y comentario; V.A. Tcherikover - A. Fuks, *Corpus papyrorum judaicarum,* t. 2, n. 53 (p. 36-60). Este papiro permite estudiar críticamente el relato de Josefo, *Antigüedades judías,* 19,8,2-3, § 278-291; cf. V.A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* p. 409-415.

69. Flavio Josefo, *Guerra judía,* 2,18,1 (Cesarea), 2 (Siria), 5 (ciudades varias), 7-8 (Alejandría).

70. Acerca del desarrollo de esta leyenda, véase A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate,* p. 78-98.

71. W.G. Waddell, *Manetho,* Loeb Classical Library, Cambridge, EE.UU., 1964, p. IX-XV.

72. Sobre Alejandro Polihistor, véase J. Freudenthal, *Hellenistische Studien,* 1-2: *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke.* Breslau 1875. M. Stern, *Greek and Latin Authors...,* p. 164.

73. Cf. BenSion Wachholder, *Eupolemos: A Study of Judaeo-Greek Literature,* Cincinnati - Nueva York 1974.

74. Véanse los textos traducidos al francés en las colecciones de Th. Reinach, p. 14-20 y 227-236 (donde la distinción de dos autores parece

errónea) y de M. Stern, p. 20-44 (quien estima que Josefo utilizó la adaptación judía de un libro auténtico, escrito hacia 300).

75. Véanse los autores citados por Th. Reinach, p. 78-87, y M. Stern, p. 227-260.

76. Cf. supra, p. 108s.

77. Sobre esta fecha, véase V. Nikiprowetsky, en «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études» (1971-72) 129-35.

78. Cf. *Introducción crítica al AT*, p. 780-788.

79. Habría que reconsiderar aquí la cuestión de Ahiqar el Asirio, cuya vida y máximas circularon en la antigüedad bajo formas múltiples. Pero si el judaísmo utilizó libremente este antiguo libro oriental, si sus traducciones y adaptaciones circularon finalmente en todas las lenguas de la antigüedad —incluso la lengua griega: la leyenda de Esopo se formó a partir de este prototipo—, es dudoso de que el libro haya sido realmente judío. Véanse las recensiones tardías del libro en las obras de F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, París 1909; J.C. Conybeare - J. Rendel Harris - A. Smith Lewis, *The Story of Ahikar*, Cambridge [2]1913. Traducción en la colección de Charles. Texto arameo antiguo: cf. supra, p. 674, nota 27.

80. *Quod omnis probus liber sit*, § 75-91. Otro texto en la *Apología de los judíos*, citada por Eusebio de Cesarea, que ha conservado un fragmento en su *Praeparatio evangelica* 8,11 (PG t. 21, col. 641-644); véase la traducción de ambos textos en A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, p. 31-36.

81. M. Stern, en S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, p. 131s; cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, p. 12s.

82. Opinión de Bousset, adoptada por J. Daniélou, o.c., p. 60.

83. J. Daniélou, o.c., p. 183-198, subraya que la espiritualidad de Filón está en relación con su experiencia personal.

84. Cf. supra, p. 186; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 35-61; J. Pépin, en *Philon d'Alexandrie* (coloquio de Lyón 1966), p. 131-167.

85. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, París 1944, p. 131-145. H. De Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París 1950, p. 150-166.

86. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, p. 199-214. En el caso particular de la epístola a los Hebreos, C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, París 1952, t. 1, p. 39-91, lo consideraba un filoniano convertido al cristianismo, en el que creía reconocer a Apolo (p. 209-219); R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970.

87. Esta cuestión es examinada detalladamente por Ch. H. Dodd, *La interprétation du quatrième évangile*, trad. fr., París 1975, p. 77-102.

88. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs*, París 1970.

89. Cf. supra, p. 187. Véanse los textos citados por Th. Reinach, *Textes d'auteurs latins et grecs relatifs au judaïsme*, París 1895. M. Simon, *Verus Israel*, París 1964 y M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. 1, Jerusalén 1974.

90. Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews,* 7 vols., Filadelfia 1938. El autor analiza no sólo el folklore del judaísmo antiguo, sino que incluso hace entrever la riqueza de esta enseñanza cordial vinculada a las Escrituras.

91. A. Jaubert, art. *Judaïsme,* DS, t. 8, col. 1505.

92. Cf. supra, p. 108.

93. J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte,* París 1971.

94. B.J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition,* Leiden 1968.

95. A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in the Old Rabinical Literature,* Londres 1920 (reed. Nueva York 1968).

96. Cf. J. Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira,* Bruselas 1970.

97. Cf. supra, p. 157.

98. R. Le Déaut, *La nuit paschale,* p. 297-307.

99. Cf. supra, p. 137.

100. Cf. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts,* en *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne,* Neuchâtel 1969, p. 149-171; cf. la crítica pertinente de G.W.E. Nickelsburg, *Résurrection,* p. 177-180.

101. Sobre esta creencia, véase 2Mac 7,11-29 y 12,43-46; SalSl 3,16. Es explícitamente atribuida a los fariseos por Josefo, *Guerra judía,* 3,8,5, § 374; *Antigüedades judías* 18,1,3, § 14.

102. Cf. J. Le Moyne, *Les Sadducéens,* p. 41 (cf. Tb, *Sanhedrin 90b;* compárense Mac 12,18-27 y Act 23,6-8).

103. Véase al respecto P. Grelot, *L'eschatologie des esséniens et le livre d'Hénoch,* «Revue de Qumrân» 1 (1958), p. 113-131; cf. *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives* (1961), en *De la mort à la vie éternelle,* LD 67, París 1971, p. 187-199. Sobre la postura de los textos de Qumrân, véase K. Schubert, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der frührabbinischen Literatur,* «Wiener Zeitung für die Kunde des Morgenlandes» (1960) 154-167, que hay que completar con J. Pryke, *Eschatology in the Dead Sea Scrolls,* en *The Scrolls and Christianity,* dir. por M. Black, Londres 1969, p. 45-57.

Capítulo cuarto (págs. 216 a 236)

1. Cf. supra, p. 153-177.

2. Sobre los celotas, cf. infra, p. 224s.

3. Entre los numerosos estudios sobre el tema, mencionemos: M. Smith, *Zealots and Sicarii: Their Origins and Relation,* «Harvard Theological Review» 64 (1971) 1-19; M. Hengel, *Zeloten und Sikarier. Zur Frage nach der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegungen, 6-74 nach Christus,* en *Josephus-Studien (Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet),* Gotinga 1974, p. 175-916.

4. En el año 53, el emperador Claudio había dado a Agripa II, a cambio de su principado de Calcis, las antiguas tetrarquías de Filipos y Lisanias (cf. Lc 3,1) y la eparquía de Varo, en el norte de Líbano. Act

25,13 le da el título de rey; cf. F.M. Abel, *Histoire de la Palestine*, t. I, p. 476; E. Schürer - G. Vermes - F. Millard, *The History of the Jewish People*..., t. I, p. 475 (βασιλεὺς μέγας).

5. Cf. supra, p. 96.

6. Cf. H.-P. Kingdon, *Who were the Zealots and their Leaders in A.D. 66?*, en «New Testament Studies» 17 (1970-1971) 68-72.

7. Cf. W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, Nueva Yorl 1956; B. Salomonsen, *Some Remarks on the Zealots with Special Regara to the Term «Qannaim» in Rabbinic Literature*, en «New Testament Studies» 12 (1966) 164-176.

8. Cf. M. Borg, *The Currency of the Term «Zealot»* en «Journal of Theological Studies» 22 (1971) p. 504-512; J.A. Morin, *Les derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskhariot*, RB 80 (1973) 332-358.

9. P. Benoit - J.T. Milik - R. De Vaux, *Les grottes de Murabba'at* (DJD d), 2 vols., Oxford 1961; Y. Yadin, *The Finds from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalén 1963; *New Discoveries in the Judean Desert*, en «Biblical Archaeologist Reader» 3 (Nueva York 1970) 254-269; *More on the Letters of Bar Kochba*, ibid., p. 270-278; *De nouveaux documents sur la révolte de Bar Kokheba*, BTS, n.º 58 (1963) 6-18; A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, BAC, Madrid 1973 (con bibliografía).

10. Véase D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963.

11. Cf. supra, p. 226.

12. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, 5 vols., Leiden 1965-1970.

13. Un estudio sobre las diversas escuelas de doctores, cf. H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar z.N.T.*, t. 6 (J. Jeremias - K. Adolph), Munich 1961. Estudio sistemático: W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, 2 vols., reed. Berlín 1965-1966; *Die Agada der palästinischen Amoräer*, 3 vols., reed. Darmstadt 1965; *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Darmstadt 1967; *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien*, reed. Berlín 1966.

14. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique*, trad. fr.: París 1950; cf. la nota sobre *3 Henoch* (supra, p. 138).

15. Rashi (muerto en 1105) recogió de forma genial lo mejor de la tradición midráshica, sobre todo en su comentario del Pentateuco (traducción francesa de J. Bloch, *Le Pentateuque*, París ³1971); cf. la obra colectiva M. Sperber, éd. *rachi*, París 1974.

16. Cf. supra, p. 156.

17. H.L. Strack, *Einleitung*..., p. 9-16; J. Neusner, *The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period*, JSJ 4 (1973) 56-65.

18. Cf. supra, p. 129-134.

19. Está desarrollado en *Abôth del rabí Nathan*, pequeño tratado incluido en el *Talmud* (trad. J. Goldin, New Haven 1955; en recensión B: A.J. Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan*, Leiden 1975).

20. Cf. supra, p. 129ss.

21. A. Díez Macho, *Cod. Neophyti I*, 5 vols., Madrid 1968ss. Las *Introducciones* de A. Díez Macho son indispensables para el estudio de

Neofiti 1 y, en general, de los targumes palestinos. Véase su síntesis: *Le Targum palestinien; Exégèse biblique et judaïsme,* ed. J.E. Menard. Estrasburgo 1973 (reeditado, Leiden 1974), p. 13-77 (= RevSR 47, 1973, 169-231). El manuscrito de Londres de Tj[1] acaba de ser publicado por D. Rieder, *Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch,* Jerusalén 1974, que corrige la edición con errores de M. Ginsburger (Berlín 1903).

22. Véase R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique,* p. 149-181.

23. Cf. P. Kahle, *The Cairo Geniza,* Oxford [2]1959, p. 34-38. Pocos textos están traducidos. Véase M. Zulay, *Zur Liturgie der babylonischen Juden.* Stuttgart 1933; R. Edelmann, *Zur Frühgeschichte des Mahzor,* Stuttgart 1934; M. Wallenstein, *Some Unpublished Piyyutim from the Cairo Genizah,* Manchester 1956.

24. Cf. supra, p. 175ss.

25. S. Sandmei, *The First Christian Century in Judaism and Christianity,* Nueva York 1969, p. 88.

26. Cf. supra, p. 130.

27. Véase las bibliografías dadas más lejos para la *Mishna* y el *Talmud,* midrashim y targumes. Una selección de textos traducidos en francés nos la da J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du NT,* Roma 1955. Pero hay que verificar las traducciones.

PARTE SEGUNDA

Capítulo primero (págs. 239 a 257)

1. Cf. infra, p. 389ss.

2. La formulación se remonta a M. Kähler, *Der sogenannte Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* Gotinga 1896 (Munich [3]1951).

3. A. M[iller], *Das neue biblische Handbuch* en «Benediktinische Monatschrift», 1955, p. 49-50; A. Kleinhans, *De nova Enchiridii Biblici editione,* en «Antonianum», 1955, p. 63-65; cf. J. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum,* RB, 1955, p. 414-419.

4. J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur,* t. 1, París 1933, p. 8 (trad. cast.: *La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor,* Razón y Fe, Madrid [4]1956).

5. Cf. infra, p. 403-422.

6. Cf. bibliografía, pág. 741s y 749.

7. Cf. bibliografía, ibidem, p. 725ss.

8. A. Robert, art. *Littéraires (Genres),* SDB, t. 5 (1952) col. 408.

9. R. Bultmann, *Jésus* (1926), tr. fr. París, p. 35s.

10. Así G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?* (1956), tr. fr. París 1973 (trad. cast.: *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1975), o E. Käsemann, *Le problème du Jésus historique* (1954), tr. fr. *Essais exégétiques,* Neuchâtel 1972, p. 145-173 (trad. cast.: *Ensayos exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978).

11. Textos en «La Documentation Catholique» 61 (1964), col. 711-718 y 63 (1966), col. 1-15. Cf. *La Révélation divine*, 2 vols., dir. B.D. Dupuy, comentarios por J. Feiner, H. de Lubac, C. Moeller, P. Grelot, L. Alonso-Schökel, X. Léon-Dufour, A. Grillmeier, R. Schütz, M. Thurian, J.L. Leuba, E. Schlink, K. Barth, A. Scrima, A. Kniazeff, col. «Unam Sanctam» 80, París 1968 (trad. cast.: *La revelación divina*, Taurus, Madrid 1970).

12. Cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, París 1965, p. 20-29 (trad. cast.: *Estudios de Evangelio*, Estela, Barcelona 1969).

13. Cf. infra, p. 429-450.

14. J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, (1962), tr. fr. París 1971.

15. Cf. P. Beauchamp, *L'analyse structurale et l'exégèse biblique*, en VTSuppl., n.º 22, Leiden 1972, p. 113-128.

16. P. Ricoeur, *Le conflict des interprétations*, París 1969, p. 85.

17. Cf. X. Léon-Dufour, *Quel langage tenir sur Jésus ressuscité?*, «Esprit», n.º 423 (abril 1973), p. 878-890.

18. J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, tr. fr. Le Puy 1962, p. 116 (= París 1968, p. 159); trad. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino. Estella (Navarra) [3]1971.

19. Cf. X. Léon-Dufour, *L'exégèse trente ans après*, «Études», febrero 1974, p. 279-295.

Capítulo segundo (págs. 258 a 295)

1. Cf. infra, p. 363-365.

2. Las anotaciones que siguen tienen la finalidad de poner de relieve las características del evangelio, condición de una auténtica comprensión de su mensaje. Sería útil consignarlas sobre su texto, por ejemplo en una sinopsis. Este mismo método se aplicará para Mt y Lc.

3. Véase también 7,20; 13,11. En opinión de M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*[3], p. 53, se daría este mismo giro en las construcciones, bastante confusas, de 7,2; 11,32; 12,34 y en la frase, de una viveza típica, del ciego curado: «Veo a los hombres, me parecen árboles, pero me doy cuenta de que andan» (8,24), que Huby traduce: «Veo gente y la veo andar como si fueran árboles.»

4. Siguiendo a Hawkins (*Horae synopticae*, p. 147) y a Turner (JTS 1928, p. 15-19), Black (p. 56) ha notado 38 ejemplos, 25 de los cuales ofrecen paralelos con Mt o Lc. En ellos Mt no conserva nunca el asíndeton y Lc dos veces. He aquí la lista dada por Lagrange y corregida por Black. Los casos de dobles mandamientos yuxtapuestos son aceptables en griego: 8,15; 10,14; 13,33. Los comienzos de relato o de discurso no exigen necesariamente una partícula de enlace: 12,17; tampoco la exigen las sentencias yuxtapuestas, pero sin relación entre sí en cuanto al fondo: 2,21; 4,24 (convendrá, sin embargo, notar que en estos últimos casos Mt une las sentencias). Narraciones (bastante raro): 8,29*b;* 10,27.28.29.31.32; 12,24.29; 14,3*c*.19; 16,6. Palabras de Jesús: 3,35; 4,28; 5,39*b;* 10,25; 12,9.20.23.27.36.37; 13,6.7*b*.8*bc*.9*b*.15.34; 14,6*c*.8.41.64.

5. Jn habría empleado esta partícula 200 veces, Mt 57, Lc 31 y Mc sólo en tres ocasiones (10,9; 13,35; 15,12). He aquí algunos casos en los que Mc no tiene «pues», mientras que lo tienen Mt o Lc: Mc 4,24.30; 9,50; 12,9.10.17.20.23.37; 13,4. Se podrían buscar también los casos de ausencia de partículas unitivas, como ἰδού, μέν... δέ.

6. M.J. Lagrange, p. LXXVII.

7. Hawkins, p. 144s.; cf. M. Zerwick, p. 49-74.

8. He aquí la lista establecida por Turner (ponemos un interrogante a las referencias sobre las que tienen alguna duda Lagrange o Turner): 1,22.30?.45; 2,3.18; 3,2?.32; 5,14?.35; 6,14.33.43.54; 7,32; 8,22; 10,2?.13.49; 13,9.11.26?; 14,1.12; 15,10?.27?

9. Turner (JTS 1926, p. 145s) ha estudiado los paréntesis siguientes: 2,15s; 6,14s; 7,18s.25s; 13,10.14; 14,36 y los anocolutos propiamente dichos: 3,16s; 4,31s; 5,23; 6,8s; 11,32; 12,19.38-40; 14,49 (véase también Hawkins[2], p. 135-137). Lagrange, por ejemplo, ve aquí una situación difícil de exponer (12,19), la preocupación de poner de relieve a los que Jesús quiere censurar (12,40), ordinariamente la expresión de un movimiento del pensamiento (5,23; 6,8s; 11,32).

10. Véase también 1,16; 3,21; 5,2s.8.28; 6,14.17s.31; 10,22; 11,13; 14,2; 15,25; 16,4. Lagrange da una lista de los rasgos más destacados, según que (A) sean externos a los hechos o que (B) ayuden a comprender los sentimientos de los personajes: (A) 1,19.20.29.33; 2,3s.14.23; 3,9.20.32; 4, 1.38; 5,6.15.32.42; 6,3.28.31.33.39.40.48; 7,30.33; 8,14.24; 9,3.14.15.20.26; 10,17.46.50; 11,4.7.13.16.20; 12,41; 13,1; 14,3.13.40.51.54.68; 15,8.21.36. (B) 1, 41; 3,5.34; 6,20.25.34; 8,2.12.32.33; 9,19.36; 10,14.16.22.23.27.32.41; 11,11; 15,43. Vaganay *(Le Problème synoptique,* p. 157-165) distingue entre ellos las notaciones cronológicas, topográficas, los nombres propios, los nombres de número, las pequeñas adiciones (precedidas de «con»), las indicaciones sobre las actitudes, los procedimientos estilísticos y, en fin, los arcaísmos de concepción. Taylor (p. 139) subdivide en *editorial, explanatory, visualized and imaginatively described, given in the tradition* y observa que estos rasgos se hallan casi totalmente ausentes de las «construcciones de Mc», como la institución de los doce (3,13-19). En opinión de Taylor, la existencia de estos rasgos es un argumento en favor de la objetividad del evangelio. Hablaremos de este aspecto más adelante (pág. 283).

11. V. Taylor, p. 53, citando a M.J. Lagrange, p. LXXV.

12. W. Hendriks, *Zur Kollektionsgeschichte des Markusevangeliums,* en *L'Évangile selon Marc* (dir. M. Sabbe), Gembloux 1974, p. 35-57.

13. Cf. infra, p. 393, 397s.

14. Mt ofrece un caso análogo (Mt 13,54 = Mc 6,2) cuando dice que Jesús enseña entre los suyos, pero en Mc se trata de una auténtica costumbre. La misma indicación sumaria de la enseñanza de Jesús en 1,39; 2,2.13 (cf. Lc 6,6); 4,1.2 (cf. Lc 5,3); 6,2.6 (cf. Mt 9,35; 11,1); 6,34 (8,31.32; 9,31 sobre los anuncios de pascua); 10,1; 11,17 (cf. Mt 21,23; Lc 20,1); 12,1.31. La palabra «enseñar» se encuentra en Mc sólo en 1,27; 4,2; 12,38.

15. Cf. infra, p. 303.

16. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques,* Ceffonds 1907, t. 1, p. 116.

17. Cf. Lagrange, p. CLVIII. Cf. infra, p. 293.
18. Cf. L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du royaume d'après Mt 13,11 et par.* en NTS 2 (1955-1956), p. 238-249. R.E. Brown, *The semitic Background of the term «Mystery» in the NT*, Filadelfia 1968 (cf. CBQ, 1958-1959).
19. Cf. L. Cerfaux, *«L'aveuglement d'esprit» dans l'évangile de saint Marc* (1946), en *Recueil...*, t. 2, p. 3-15. J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker,* Munich 1961.
20. J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second évangile,* ETL 43 (1967), p. 79-84.
21. Cf. G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique...* (1968) y J. Delorme, *Aspects doctrinaux...*, ETL, 1967, p. 92.
22. Cf. supra, p. 136: se discute la fecha de las *Parábolas de Henoc.*
23. Cf. supra, p. 275s.
24. Véanse otros aspectos en el estudio de W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums,* Gotinga 1956 (cf. RSR, 1958, p. 239-242).
25. Cf. p. 317s.
26. Lagrange, p. CLISS.
27. Cf. supra, p. 270s e infra, p. 417ss.
28. Cf. infra, p. 431-438.
29. Cf. supra, p. 266.
30. Cf. infra, p. 397s.
31. G. Bardy, *Jean le Presbytre,* SDB, t. 4 (1949), col. 843-847; cf. M. Jourjon, *Papias,* SDB, t. 6 (1960), col. 1103-1109; T.S. Pétrie, NTS 14 (1967-1968), p. 15-32.
32. E. Gutwenger, *Eine chronologische Studie,* ZKT. 1947, p. 385-416.
33. Cf. P. Gaechter, *Die Dolmetscher der Apostel,* ZKT, 1936, p. 161-187.
34. Textos en la *Synopsis* de K. Aland, p. 531-548.
35. Cf. L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre,* París 1930, p. 160s.
36. Cf. J. Regul, *Die antimarcionistischen Evangelienprologe,* Friburgo de Brisgovia 1969.
37. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* p. 82.
38. Cf. supra, p. 259-266.
39. Cf. infra, p. 325s.
40. J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20),* tesis doctoral defendida en 1974 en la Facultad de teología de los jesuitas en París-Sèvres.

Capítulo tercero (págs. 296 a 329)

1. Th. Soiron, *Die Logia Jesu,* Münster 1916.
2. C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord,* Oxford 1925; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1954. [3]1967.
3. Pese a no pocos excesos, el libro de N.W. Lund, *Chiasmus in the*

NT, A Study in Formgeschichte, Chapel Hill 1942, es a veces sugestivo. Véase también C. Lohr, CBQ 23 (1961), p. 403-438.

4. Cf. infra, p. 363, 387.

5. Cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile,* París 1965, p. 123-148 (trad. cast.: *Estudios de Evangelio,* Estela, Barcelona 1969).

6. M.J. Lagrange, p. LIX.

7. M.J. Lagrange, p. LXX.

8. Cf. infra, p. 386-394.

9. Cf. supra, p. 301ss.

10. Cf. *Vers l'annonce de l'Église: Étude de structure Mt 14,1-16,20* (1963), en nuestros *Études d'Évangile* (1965), p. 229-254.

11. Cf. infra, p. 315-318.

12. Cf. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus,* París 1963, p. 146-148 (trad. cast.: *Los evangelios y la historia de Jesús,* Estela, Barcelona 1967).

13. J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu,* París 1957, p. 9. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios,* Fax, Madrid [2]1970.

14. Cf. R.E. Brown - K.P. Donfried - J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament,* trad. fr., «Lectio Divina», n.º 79, París 1974, p. 95-134.

15. Cf. *Les Évangiles et l'histoire de Jésus,* o.c., p. 260-265.

16. Cf. supra, p. 281.

17. Cf. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne,* Lovaina 1950. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Mt,* Gotinga 1962. J. Dupont, *Les Béatitudes,* t. 3: *Les évangélistes,* París 1973.

18. Cf. supra, p. 286-289.

19. J. Kurzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Mt. Evangeliums,* BZ 4 (1960), p. 19-39.

20. Cf. supra, p. 288.

21. Cf. L. Vaganay, SDB, t. 5 (1954), col. 940-942. Cf. J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums,* BZ 4 (1960), p. 19-38; J. Munck, *Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias,* en *Mélanges O. Cullmann,* Leiden 1962, p. 249-260.

22. Cf. supra, p. 170. Compárese con los trabajos de R.H. Gundry, de W. Rothfuchs y de B. Gertner.

23. Cf. RSR 46 (1958), p. 250-253.

24. Ignacio, Ef, 17,1; Esm, 1,1; Pol, 1,3; 2,2. Cf. E. Massaux, *Influence de l'évangile de S. Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée,* Lovaina 1950.

25. Cf. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1964; y del mismo, abreviado, *El sermón de la montaña,* Cristiandad, Madrid 1975.

Capítulo cuarto (págs. 330 a 361)

1. Este prefacio domina sin duda el evangelio y el libro de los Hechos de los apóstoles; sobre la unidad de autor de estos dos tomos, cf. infra, p. 455s.
2. L. Cerfaux - J. Cambier, SDB t. 5, col. 557.
3. Cf. supra, p. 320.
4. A. Plummer, p. XLIX.
5. M.J. Lagrange, p. XCV-CXXVIII.
6. M.J. Lagrange, p. CIII.
7. Cf. infra, p. 376.
8. Cf. infra, p. 381-383.
9. Cf. infra, p. 381s.
10. S. MacLean Gilmour, JBL, 1948, p. 143-152.
11. Cf. X. de Meeus, *Composition du Luc XIV et genre symposiaque,* ETL 37 (1961), p. 847-870.
12. Cf. J. Starcky, *Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem: Sens et portée de Luc 9,51,* RSR, 1951, = *Mélanges J. Lebreton,* I, p. 197-202. Véase igualmente M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts. Lukas 9,51-10,42,* Roma 1974.
13. Sobre este texto difícil, probable interpolación, véase J. Blinzler, en *Synoptische Studien A. Wikenhauser zum 70n Geburtstag dargebracht,* Munich 1953, p. 20-52.
14. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* Tubinga 1954. Su tesis sobre la estructura tripartita de la historia ha sido vigorosamente combatida (así H. Flender o W.C. Robinson), al igual que la hipótesis del retraso de la parusía (H.W. Bartsch, W.C. Kümmel).
15. Véase nuestro *Bulletin* en RSR 46 (1958), p. 242-250 y 59 (1971), p. 598-600; *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* París 1963, p. 204-209.
16. W.G. Kümmel, *Luc en accusation dans la théologie contemporaine,* en *L'Évangile de Luc (Mémorial L. Cerfaux),* Gembloux 1973, pág. 93-109.
17. Cf. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc,* RB 80 (1973), p. 186-217.
18. Cf. supra, p. 340.
19. Cf. supra, p. 276ss.
20. Cf. supra, p. 317. Sobre «Jesús, Hijo de Dios en el evangelio de Lucas», cf. A. George, RB 72 (1965), p. 185-209.
21. Cf. supra, p. 311-314.
22. Cf. supra, p. 311.
23. Cf. A. George, *Israël dans l'oeuvre de Luc,* RB 75 (1968), p. 481-525.
24. Cf. J. Dupont, *Les Béatitudes,* Brujas 1954; nueva ed. t. 3: *Les évangélistes,* París 1973, p. 153-203.
25. El texto latino, muy confuso, dice: «Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut *juris studiosum secum* adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit; Dominum tamen nec ipse vidit

in carne, et ideo prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit dicere.» Diversas hipótesis se esfuerzan por interpretar el pasaje en cursiva bien como *itineris sui socium* (compañero de sus viajes) o bien como *itineris studiosus secum* (conocedor del «camino»).

26. Cf. L. Cerfaux - J. Cambier, SDB, t. 5 col. 549-551.
27. Cf. infra, p. 455ss.
28. Cf. infra, p. 486 sobre los relatos «nosotros».
29. W.K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, Dublín 1882; A. Harnack, *Lukas der Artz*, Leipzig 1906.
30. M.J. Lagrange, p. XXVI.
31. Cf. C.H. Dodd, *The Fall of Jerusalen and the «Abomination of Desolation»*, «Journal of Roman Studies» 37 (1947), p. 47-54. Cf. también L. Cerfaux - J. Cambier, en SDB, t. 5 (1953), col. 554.

Capítulo quinto (págs. 362 a 401)

1. Cf. supra, p. 240s.
2. Los colores de la *Concordance des évangiles synoptiques* indican, a simple vista, el estado de las tradiciones. La mayoría de las obras citadas en la bibliografía, p. 753s, ofrecen cuadros al respecto.
3. R. Morgenthaler, *Statistische Synopse, passim,* en resumen en p. 89, con la errata señalada en p. 328.
4. L. de Grandmaison, *Jésus Christ,* París 1928, t. 1, p. 94s.
5. Véase una lista detallada en la *Concordance des évangiles synoptiques,* p. 19.
6. *Horae synopticae,* p. 55-57.
7. Véase una lista de ejemplos notables en la *Concordance des évangiles synoptiques,* p. 18-19.
8. *Horae synopticae,* p. 57-63.
9. Cf. los numerosos trabajos de F. Neirynck: *Duality in Mark* (1972), *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark* (1974).
10. J. Jeremias, TLZ 72 (1949), p. 532. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[3], p. 196.
11. Cf. supra, p. 264.
12. Cf. supra, p. 368.
13. Cf. *Introducción a la Biblia,* t. 2, Herder, Barcelona 1965, p. 259-261.
14. M. Jousse, *Le Style oral et mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs: Études de Psychologie linguistique,* París 1925, así como las numerosas memorias publicadas, entre otros, por la «Société d'Ethnographie» de París, de 1931 a 1952.
15. Cf. supra, p. 250.
16. P. Gaechter, *Summa Introductionis in NT,* Innsbruck 1938.
17. Cf. J. Huby - X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les évangiles* (1954), op. cit., p. 30-40; *Les Évangiles et l'histoire de Jésus* (1963), op. cit., p. 294-295.
18. Cf. supra, p. 373.

19. Cf. E. Rideau, *En marge de la question synoptique,* «Biblica» 15 (1934), p. 484-504.
20. Cf. supra, p. 266.
21. N.H. Palmer, *Lachmann's Argument,* NTS 13 (1966-1967), p. 370-376.
22. Cf. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 285-287.
23. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 291s.
24. Cf. infra, p. 384s, 389-394.
25. Cf. supra, p. 349.
26. Cf. supra, p. 337.
27. M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*[4], p. LII-LIV.
28. Cf. J.C. Hawkins, *Horae synopticae,* p. 80s.
29. Cf. supra, p. 365ss.
30. M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*[5], p. CXIII.
31. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 274s.
32. E.A. Abbott, *Diatessarica,* t. 2, 1901, p. 307-324.
33. J.C. Hawkins, *Horae synopticae,* p. 201s.
34. M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*[4], p. LXX-LXIII.
35. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 69-74.
36. Véase una lista en: Da Fonseca, *Quaestio synoptica,* p. 56s y 81s. Véase sobre todo, hoy día, F. Neirynck, *Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark, with a Consultative List,* Lovaina 1974.
37. Cf. supra, p. 379-381.
38. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* p. 76.
39. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 272-281.
40. Cf. infra, p. 392ss.
41. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 313.
42. Cf. supra, p. 266.
43. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 281.
44. Cf. supra, p. 332.
45. Cf. supra, p. 265.
46. Cf. supra, p. 263.
47. Cf. supra, p. 373. Esta afirmación ha sido impugnada por S. Mc Loughlin, *Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique,* ETL 43 (1967), p. 17-40.
48. Cf. infra, p. 404-421.
49. Cf. supra, p. 270.
50. Cf. infra, p. 397s.
51. Cf. supra, p. 364.
52. Cf. supra, p. 301ss.
53. Cf. infra, p. 389.
54. Cf. L. Vaganay, *Le Problème synoptique,* p. 60 y 199-208.
55. Cf. supra, p. 378s.
56. Cf. supra, p. 383.
57. Cf. supra, p. 300s.
58. Cf. RSR, 1954, p. 568s.
59. Cf. supra, p. 268s.
60. Cf. supra, p. 303.

61. Cf. RSR 42 (1954), p. 568s.
62. Ibidem, p. 579, 581.
63. R. Bultmann, *L'investigation des évangiles synoptiques* (1961), en *Foi et compréhension*, t. 2, trad. fr., París 1969, p. 248-249.
64. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg [17]1973, p. 81.
65. Cf. supra, p. 320.
66. L. Vaganay, *Le Problème synoptique*, p. 126-151.
67. Véase infra, p. 399, los esquemas explicativos.
68. M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* [4], París 1927, p. XLIII.
69. Cf. infra, p. 399, el esquema n.º 2.
70. Cf. p. 320-322.
71. Cf. infra, p. 399, esquema n.º 3.
72. Cf. J. Levie, *L'évangile araméen de saint Matthieu est-il la source de saint Marc?*, Tournai-París 1954. Véase también: *Critique littéraire évangélique et l'Évangile araméen de l'Apôtre Matthieu*, en *La Formation des Évangiles*, París 1957, p. 34-69.
73. Cf. infra, p. 399, esquema n.º 5.
74. Cf. supra, p. 383.
75. Cf. RSR 42 (1954), p. 566-569.
76. L. Vaganay, *Le Problème synoptique*, p. 419.
77. Cf. RSR 42 (1954), p. 569-572.
78. P. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.
79. Cf. RSR 42 (1954), p. 572-576.
80. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. 2, 1905, p. 355.
81. W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, 2 vols., Cambridge 1953-1957.
82. Cf. RSR 42 (1954) p. 518s.
83. Cf. infra, p. 404-421.
84. Véase SDB, t. 5 (1953), col. 505; ETL, 1951 y 1952 (= *Recueil...*, t. 1, p. 425-469).
85. *La formation des Évangiles*, p. 31-32. Cf. infra, p. 418s.
86. *Synopse des quatre évangiles*, t. 2, París 1972 (trad. cast.: *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975).
87. Cf. W.R. Farmer, *The Synoptic Problem*, Londres-Nueva York 1964, p. 9-15.
88. A. Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques*, Leiden 1970.
89. Cf. X. Léon-Dufour, *Interprétation des Évangiles et problème synoptique*, ETL 43 (1967), p. 5-16; y RSR 60 (1972), p. 491-518.

Capítulo sexto (págs. 402 a 428)

1. K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Gotinga 1937, p. 120. No describiremos aquí con detalle esta primera etapa del enfoque histórico-crítico; cf. supra, p. 243-248.

2. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919, ²1933.
3. K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919.
4. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1921, ²1933, ⁷1967, con un folleto complementario de G. Theissen, ⁴1971 (tr. fr.: *L'Histoire de la Tradition synoptique*, París 1973).
5. M. Albertz, *Die synoptische Streitgespräche*, Berlín 1921.
6. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte und der Christuskult*, Gotinga 1922.
7. Cf. la *Introducción crítica al AT*, p. 536ss.
8. *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, p. 242s.
9. Excelente exposición en K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen ²1967 (tr. ing.: *The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Methods*, Londres 1969).
10. E. Fascher, *Die Formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giesen 1924. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres 1933. E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940.
11. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, p. 30, 63-87.
12. L.J. McGinley, *Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock 1944.
13. Cf. supra, p. 264.
14. Cf. infra, p. 416s.
15. Cf. infra, p. 435-437.
16. *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, p. 244-245.
17. Cf. *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, p. 266-280.
18. Cf. supra, p. 315s.
19. *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, p. 272-274.
20. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Gotinga 1970.
21. P. Benoit, *Réflexions sur la formgeschichtliche Methode*, RB (1946), p. 481-512 (= *Exégèse et Théologie*, t. 1, p. 25-61; trad. cast.: *Exégesis y teología*, Studium, Barcelona 1974).
22. J. Dupont, *Les Béatitudes*, Brujas 1954, continuado y desarrollado en *Les Béatitudes. I. Le problème littéraire. II. La Bonne Nouvelle. III. Les Évangelistes*, París 1958, 1969, 1973; cf. RSR 46 (1958), p. 253-260; 62 (1974), p. 267-271.
23. G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Nt. Studien für R. Bultmann*, Berlín 1954, p. 85-93; cf. RSR 44 (1956) p. 55s.
24. Cf. J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, tr. fr., Le Puy 1962, p. 140-143 (= París 1968, p. 194-199); trad. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella ³1971.
25. Véase también J. Dupont, *La parabole des ouvriers de la vigne*, NRT, 1957, p. 785-797.
26. *L'épisode de l'enfant épileptique*, en *La Formation des Évangiles: Problème synoptique et Formgeschichte*, Brujas-París 1957, p. 85-115 (= *Études d'Évangile*, o.c., p. 183-227).

27. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* Londres 1956, p. 158-169.
28. H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen in Markusevangelium,* Gotinga 1971.
29. Cf. supra, p. 269 y 302.
30. *Recueil L. Cerfaux, I,* p. 471-485. X. Léon-Dufour, *Vers l'annonce de l'Église* (1963), en *Études d'Évangile,* o.c., p. 229-254.
31. *Les évangiles et l'histoire de Jesús,* o.c., p. 286.
32. L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église,* p. 35.
33. Así lo ha intentado mostrar C.H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* tr. cast., Fax, Madrid 1974.
34. Cf. supra, p. 389-394.
35. W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels,* Cambridge 1953-1957.
36. L. Cerfaux, *Jesús en los orígenes de la tradición,* tr. cast., Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.
37. Cf. supra, p. 397s.
38. G. Bornkamm, art. *Evangelium,* en RGG³, t. 2 (1958), col. 750.
39. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus,* Gotinga 1956, p. 11.
40. Léase la excelente exposición de J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungstandes,* Hamburgo 1966 (en tr. ingl.: *Rediscovering the Teaching of the Evangelists,* Londres 1968).
41. Sobre Mateo: G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* Neukirchen 1960, ⁵1968. W. Trilling, *Das wahre Israel,* Leipzig 1959, Munich ³1964 (trad. cast. *El verdadero Israel,* Fax, Madrid 1974). G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit,* Gotinga, 1962. R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium,* Munich 1963.
42. Sobre Lucas: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* Tubinga 1954, ⁵1964.
43. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums,* Munich 1970; *Linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer neutestamentlichen Theologie,* «Linguistica Biblica» 13/14 (1972) p. 2-18.
44. J. Barr, *Sémantique du langage biblique* (1962), tr. fr. París 1971.
45. *Exégesis y hermenéutica* (dir. X. Léon-Dufour), Cristiandad, Madrid 1976. L. Marin, *Sémiotique de la Passion: Topiques et figures,* París 1971. C. Chabrol, L. Marin, etc., *Le récit évangélique,* París 1974. Véase la revista dirigida por E. Güttgemanns, «Linguistica Biblica», Bonn 1970ss.
46. C. Perrot, *La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de Marc 10,13-16,* en «Le Point théologique», n.º 2, París 1972, p. 51-130.
47. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien,* Gütersloh 1974. El autor estaba especialmente preparado para esta empresa gracias al copioso folleto añadido en apéndice a la *Historia de la tradición sinóptica*

de R. Bultmann, Gotinga 1971 (reproducido en la traducción francesa).
48. *Les miracles de Jésus*, ed. X. Léon-Dufour, París 1977.
49. *vs* significa *versus:* «frente a», «en oposición a».
50. *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 126-128.

Capítulo séptimo (págs. 429 a 450)

1. Cf. X. Léon-Dufour, *Jésus davant sa mort, à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu*, en *Jésus aux origines de la christologie*, dir. Dupont, Lovaina 1974, p. 143s. Cf. A. George, *Paroles de Jésus sur ses miracles*, ibid., p. 283-301. De entre la inmensa bibliografía sobre el tema, mencionamos: N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967, p. 37-49; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*, Berlín 1970, p. 163-205.
2. H. Schürmann, *Le problème fondamental posé à l'herméneutique de la prédication de Jésus: Eschato-logie et théo-logie dans leur rapport mutuel* (1959), en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne (Mélanges Karl Rahner)*, tr. fr., París 1969, p. 115-149.
3. Cf. la descripción de este medio ambiente en supra, p. 83-236.
4. E. Renan, *Vie de Jésus*, París 1863, p. LIII.
5. Los evangelios apócrifos proporcionarían una contra prueba, ya que incurren en múltiples trampas: la del anacronismo, que copia los relatos del Antiguo Testamento construyendo piadosas novelas; la de la apologética, que quiere hacer acopio de pruebas en favor de las realidades de la fe (en el *Evangelio de Pedro*, los soldados romanos dan testimonio de la resurrección de Jesús y de su entrada en la gloria); la de las anotaciones doctrinarias (como el logion del *Evangelio de Tomás*, dirigido contra la femineidad). Para los textos apócrifos cf. tomo 2, parte octava.
6. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings: A Study in the Limits of Formgeschichte*, Londres 1957. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsala 1961.
7. D.M. Stanley, *Allusions to the Sayings of Jesus*, CBQ, 23 (1961), p. 26-39; D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford 1971.
8. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, dir. H. Ristow - K. Matthiae, Berlín 1960, p. 342-370 (= *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, p. 39-65); cf. la obra citada en la bibliografía del cap. séptimo, p. 754.
9. J. Jeremias, *Abba: Jésus et son Père* (1966), tr. fr., París 1972.
10. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968; cf. RSR, 59 (1971), p. 610-611.
11. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Friburgo de Br. 1975, p. 68-78.
12. Aquí nos mantenemos dentro de la perspectiva de los sinópticos. Los datos del cuarto evangelio deben estudiarse por separado, antes de

intentar coordinarlos con los de los sinópticos, y siempre teniendo en cuenta sus problemas específicos. Sobre este punto, nos remitimos al tomo 2, parte sexta de la *Introducción crítica al Nuevo Testamento.*

13. Entre otras muchas obras, nuestras páginas en *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* p. 372-450; G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?* (1956), tr. fr., París 1973, p. 63-74 (trad. cast. *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1975).

14. G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?,* passim.

15. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod,* Friburgo de Br. 1975, p. 15-65. Cf. *Jésus aux origines de la christologie,* dir. J. Dupont, Lovaina 1974, especialmente p. 143-168.

16. Véase supra, p. 252-257; cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile,* o.c., p. 20-29.

17. J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus,* o.c., p. 116 (= París 1968, p. 159).

18. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tubinga 1913 (reed. 1951).

19. Cf. M. Bouttier, *Del Cristo de la historia al Jesús de los evangelios,* trad. cast., Studium, Barcelona 1971.

20. Cf. R. Bultmann, *Une exégèse sans présupposition est-elle possible* (1957), en *Foi et compréhension,* tr. fr., t. 2, París 1969, p. 167-175 (trad. cast. *Creer y comprender,* Studium, Madrid 1976). Se encontrará en estas páginas una importante distinción entre presupuesto y prejuicio.

21. «Ambición fallida, porque cuando parecía haberse alcanzado, ha podido comprobarse que también la ciencia de la ciencia remitía al hombre» (G. Gusdorf, *Sur l'ambigüité des sciences humaines,* en «Diogene», n.º 26, 1959, p. 71).

22. Lecomte du Nouy, *L'homme devant la science,* París 1939, p. 81.

23. L. Febvre, *Combats pour l'histoire,* París 1953, p. 42.

24. Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* París 1898, p. 40.

25. H.I. Marrou, *De la connaissance historique,* París 1954, p. 117.

26. J. Moingt, *Certitude historique et foi,* RSR 58 (1970), p. 561-574.

27. *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* o.c., p. 488, 493.

28. Esta concepción es uno de los méritos del libro de E. Schweizer, *La foi en Jésus Christ: Perspectives et langages du Nouveau Testament* (1968), tr. fr., París 1975.

29. *L'exégèse et l'événement historique,* RSR 58 (1970), p. 551-560.

30. M.J. Lagrange, *L'évangile de Jésus Christ,* París 1928, p. VI.

PARTE TERCERA

Capítulo primero (págs. 455 a 480)

1. Véase E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* p. 14-47 y W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts,* Tubinga 1975.

2. Cf. infra, p. 467s.

3. Véase, a título de ejemplo, G. Lohfink, *La conversion de Paul*, trad. fr., París 1967 y compárense los tres relatos de Hechos con Gál 1,11-24 (cf. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Seuil, París 1971, p. 101-118; trad. cast. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973).

4. R. Barthes - J. Courtes - L. Marin, *La conversion de Corneille: Ac 10-11*, en X. Léon-Dufour (dir.) *Exégèse et herméneutique*, Seuil, París 1971; trad. cast. *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976.

5. F. Bovon, *De Vocatione gentium: Histoire de l'interprétation d'Actes 10,1-11,18 dans les six premiers siècles*, Tubinga 1967.

6. P. Benoit, *L'Ascension*, en RB 56 (1949) p. 161-203 (= *Exégèse et théologie*, París 1961, t. 1, p. 363-411; trad. cast. *Exégesis y teología*, Studium, Barcelona ²1974); P.A. Stempvoort, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts*, NTS 5 (1959), p. 30-42; H. Schlier, *L'Ascension de Jésus* en *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, París 1968, p. 263-278.

7. Cf. infra, p. 471ss.

8. Cf. infra, p. 495.

9. M. Dibelius, *Aufsätze*, p. 120-162. C.H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, trad. cast., Fax, Madrid 1974. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963 (y la crítica de J. Dupont, *Études sur les Actes des apôtres*, p. 133-155). J. Dupont, *Le discours de Milet, testament pastoral de Paul*, París 1962; *Les discours de Pierre*, en F. Neirynck (dir.) *L'Évangile de Luc*, p. 332-348. E. Schweizer, *Concerning the speeches in Acts*, en L.E. Keck - J.L. Martyn, *Studies in Luke Acts*, p. 208-216. J. Schmitt, art. *Prédication apostolique*, SDB, t. 8, col. 255-257. M. Dumais, *Le langage de l'évangelisation (Act 13,16-41)*, Montreal 1976.

10. A. George, *Le parallèle entre Jean Baptiste et Jésus en Lc 1-2* en *Mélanges bibliques en hommage à Béda Rigaux*, Gembloux 1970, p. 159-164. A.J. Mattil, *The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered*, en W.W. Gasque - R.P. Martin, *Apostolic History and the Gospels*, p. 108-122.

11. Compárese también Act 2,14-36 y 13,15-17; 3,1 y 22,17; 3,6 y 20,33; 4,8 y 13,9; 8,9 y 13,6-8; 10,25 y 14,14; 10,34-43 y 17,22-31; 12,3-11 y 16,22-26; 15,7-11 y 20,18-35.

12. J. Dupont, *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes*, NTS 6 (1959-60), p. 132-155. S.G. Wilson, *The Gentils and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973.

13. *Einleitung in das NT*, Tubinga 1931, p. 431.

14. Cf. infra, p. 498-502.

15. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1963 (trad. ing. *The Theology of Saint Luke*, Londres 1960); *Théologie du Nouveau Testament*, trad. fr., Ginebra 1969, p. 161-164.

16. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, p. 198 (= *Essais Exégétiques*, Neuchâtel 1972, p. 157; trad. cast. *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978).

17. R.H. Hiers, *The Problem of the Delay of the Parousia in Luke-Acts,* NTS 20 (1973-74), p. 145-154.
18. W.G. Kümmel, *Luc en accusation dans la théologie contemporaine,* en F. Neirynck (dir.) *L'Évangile de Luc,* p. 100-106.
19. D.J. Harrington y J. Cazeaux, C. Perrot y P.-M. Bogaert, *Les Antiquités Bibliques du Pseudo-Philon,* 2 vols., «Sources chrétiennes», París 1976; cf. supra, p. 144.
20. Cf. supra, p. 135.
21. A. George, *Israël dans l'oeuvre de Luc,* RB. 1968, p. 506-626; cf. también J. Jervell, *Luke and the people of God: A New Look at Luke-Acts,* Minneápolis 1972.
22. Cf. supra, p. 331ss. Véase también E. Jacquier, p. LX-LXXII y CLXIV-CC; E. Haenchen, p. 64-72.
23. Cf. M. Black, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1967. M. Wilcox, *The Semitism of Acts,* Oxford 1965. D.J. Payne, *Semitism in the Book of Acts,* en W. Ward Gasque, *Apostolic History and the Gospels,* p. 134-150.
24. L. Cerfaux en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia,* t. 2, Herder, Barcelona ³1972, p. 349s.
25. J. de Waard, *A Comparative Study of the Old Testament in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament,* Leiden 1965. J.A. Fitzmyer, *Essays on the semitic Background of the New Testament,* Londres 1970, p. 51.86-87.
26. J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes,* en *Études sur le livre des Actes,* p. 245-282.

Capítulo segundo (págs. 481 a 492)

1. J. Dupont, *Études,* p. 25-39. E. Trocmé, *Le livre des Actes,* p. 21-27. A.F.J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Gospels and Acts,* Utrecht 1949 y Leiden 1969.
2. E.J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts,* Cambridge 1966.
3. Sobre la fecha de Lucas, véase supra, p. 359ss.
4. Cf. J. Dupont, *Les sources du livre des Actes,* Brujas 1960.
5. P. Benoit, *Remarques sur les sommaires des Actes,* en *Exégèse et Théologie,* op. cit., t. 2, p. 181-191. A. Rasco, *De summariis vitae christianae,* en *Actus Apostolorum,* Roma 1968, p. 271-330.
6. P. Benoit, *La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem,* «Biblica» 40 (1959), p. 780 y 790.
7. Cf. infra, p. 499.
8. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament,* Heidelberg 1973, p. 141-153.

Capítulo tercero (págs. 493 a 502)

1. Cf. supra, p. 460.
2. M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres 1958; M.H. Scharlemann, *Stephen: A Singular Saint*, Roma 1968.
3. Cf. J. Dupont, *Études sur le livre des Actes*, p. 85-87 y 481-502; R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive*, en «Assamblée du Seigneur» 51 (1962), p. 22-38.
4. Ph. Vielhauer, *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte*, «Evangelische Theologie» 1950-1951, p. 1-15; trad. E. Keck (dir.), *Studies in Luke-Acts*, p. 33-50.
5. Cf. J. Dupont, *Études sur le livre des Actes*, p. 167-171 y 185-241.
6. Según el acuerdo de Jerusalén, los paganos convertidos no estaban sujetos a la circuncisión (cf. Gál 2,6). Probablemente Lucas añade a este punto una tradición de costumbres, surgida del judaísmo (Lev 17-18), relativa a las reglas de comensalidad de algunas comunidades mixtas, en las que se encontraban fieles de origen judío con otros de origen pagano, cf. Y. Tissot, *Les prescriptions des presbytres (Ac 15,41 D)*, RB, 1970, p. 321-343, y la bibliografía de J. Dupont, *Études*... p. 72-75 y de E. Haenchen, trad. ing., *The Acts of the Apostles*, Oxford 1971, p. 442; É. Cothenet, art. *Pureté et impureté*, SDB, t. 9, col. 542-546 (1975).
7. B. Gärtner, *The Aeropagus Speech and Natural Revelation*, Upsala 1955; A.M. Dubarle, *Le Discours à l'Aréopage*, RSPT, 1973, p. 576-610.
8. W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, Gotinga 1963 (trad. ing., Londres 1965). R.E. Brown - K.P. Donfried - J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, París 1974, p. 33-74.
9. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, RB 80 (1973), p. 22-38.

PARTE CUARTA

Capítulo primero (págs. 507 a 526)

1. G. Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, tr. fr., Ginebra 1971.
2. Cf. M. Bölhig, *Die Geisteskultur von Tarsos in augusteischer Zeitalter*, Gotinga 1913; W.C. Bradford, *Hellenistic Tarsus*, en «Mélanges de l'Université saint Joseph» 38 (1972), p. 41-75.
3. Cf. W.C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth*, Londres 1962 (= *Sparsa collecta*, t. è, Leiden 1973, p. 259-320).
4. P.H. Menoud, *Mariage et célibat selon S. Paul*, RTP 1 (1951) 23; *Saint Paul et la femme*, RTP 19 (1969), p. 318-330; X. Léon-Dufour, *Mariage et continence selon S. Paul*, en *A la rencontre de Dieu (Mémorial A. Gelin)*, Le Puy 1961, p. 321.
5. C.F. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga 1969, especialmente p. 191-195.
6. Cf. supra, p. 76-78.

7. Cf. infra, p. 543s.

8. Cf. L. Hennequin, *Delphes (Inscription de)*, SDB, t. 2 (1924), p. 355-373; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga [12]1959, p. 58-61; A. Plassart, *L'inscription de Delphes*, «Revue des études grecques» 80 (1967), p. 372-378; B. Schwank, *Der sogenannte Brief an Gallio und die Datierung des 1 Thess*, BZ 15 (1971), p. 265-266.

9. Cf. E. Schürer - G. Vermes - P. Millar, *The History of the Jewish People*, t. 1, Edimburgo 1973, p. 465-468. S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, Assen, p. 368; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 269s.

10. P. Benoit, *La deuxième visite de Paul à Jérusalem*, «Biblica» 40 (1959), p. 778-792 (= *Exégèse et théologie*, t. 3, París 1968, p. 285-299).

11. B.Z. Wacholder, *The Calendar of Sabbatical Cycles*, HUCA 43 (1972), p. 153-196 (rectificando las listas sabáticas que se habían admitido hasta entonces).

12. El único paralelo bíblico es Ez 40,1, que se refiere también al año sabático según la tradición judía (cf. Tb, *Arakhin* 12*a*).

13. Sobre la colecta, véase K.F. Nickle, *The Collection*, Londres 1966; J. Jeremias, *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie*, ZNW 27 (1928), p. 98-103 (= *ABBA: Studien zur NT liche Theologie und Zeitgeschichte*, Gotinga 1966, p. 233-238.

14. Para esta exposición, véase la bibliografía, p. 758s.

15. Cf. I. Fransen - P. Goidts, *Paul de Tarse: Synopse des épîtres*, París 1962, y sobre todo F.D. Francis - J.P. Sampley, *Pauline Parallels*, Filadelfia 1975; D. Von Allmen, *Pour une synopse paulinienne*, «Biblica» 57 (1976), p. 74-104.

16. Este punto será desarrollado en el vol. II, parte séptima.

17. Todos los autores mencionados en el curso de la exposición figuran en la bibliografía (infra, p. 761s).

18. Es conveniente consultar al principio las notables páginas de S. Lyonnet sobre la soteriología paulina en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona [3]1970, t. 2, p. 747-788.

19. No trazaremos aquí el perfil de la personalidad espiritual de Pablo; véase la exposición de J. Cambier, art. *Paul*, SDB, t. 7, col. 309-329. Por lo que hace a las especulaciones sobre el carácter del apóstol y a las tentativas de análisis psicológico, revelan más cosas sobre los autores que sobre su objeto.

20. Sobre los adversarios de Pablo, véase, por ejemplo: W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, Gotinga 1963; *Paulus und die Gnostiker*, Hamburgo 1965; *Die Gnosis in Corinth*, Gotinga [3]1969; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964; D.W. Oostendorp, *Another Jesus: A Gospel of Jewish-Christian Superiority in II Corinthians*, Kampen 1967; J.J. Gunther, *St Paul's Opponents and their Background*, Leiden 1973; J.N. Drane, *Paul libertine or legalist*, Londres 1975.

21. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, París [2]1948 (n. ed. 1965); *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París [2]1954; *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, París 1959 (trad. cast. de las tres obras en Desclée, Bilbao); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*,

Tubinga [5]1965, § 16-40 (tr. ing.: *Theology of the New Testament*, Londres 1952, t. 1, p. 185-352); W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinem Hauptzeugen*, Gotinga 1972 (tr. ing.: *The Theology of the New Testament*, Londres 1974); J.A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, en JBC (1968), p. 800-827; *Teología de san Pablo*, Cristiandad, Madrid 1975. Todos los demás libros mencionados en el texto figuran en la bibliografía, p. 762-766.

Capítulo segundo (págs. 527 a 537)

1. Compárese el tiempo de predicación de Pablo en Éfeso según los Hechos: tres meses en la sinagoga y luego dos años en la escuela de Tirano (Act 19,8-10).
2. Véase la discusión sobre este punto en los comentarios, especialmente en B. Rigaux, p. 4-26.
3. W.G. Kümmel, *Einleitung*..., p. 220.
4. Cf. B. Rigaux, p. 114-119. Véase también W.G. Kümmel, *Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonischerbriefes*, en *Neotestamentica et Patristica (Festschrift O. Cullmann)*, Leiden 1962, p. 213-227.
5. J.E. Frame, p. 39; B. Rigaux, p. 120-124.
6. E. Fuchs, *Hermeneutik?*, «Theologia Viatorum» 7 (1960), p. 46ss.
7. K.G. Eckart, *Der zweite echte Brief des Apostels Paulus and die Thessalonischer*, ZTK 58 (1961), p. 30-44.
8. W.G. Kümmel, art. cit., en la nota 4; cf. *Einleitung*..., p. 224s.
9. W. Schmithals, *Die Thessalonischerbriefe als Briefcompositionen*, en *Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann)*, Tubinga 1964, p. 295-315; *Die historische Situation des Thessalonischerbriefe*, «Thelogische Forschung» 35· (1965), p. 89-157.
10. Kümmel expone en cinco puntos los argumentos de Schmithals y otros autores partidarios de prolongar la estancia de Pablo en Tesalónica, de situar más tarde su estancia en Corinto y de distribuir a lo largo de un cierto período de tiempo las cartas, desglosadas en varias secciones. Rebate de manera decisiva los cinco puntos (*Einleitung*..., p. 225s).
11. Cf. B. Rigaux, p. 124-152 (y ya J.E. Frame, p. 28-37); resumido en *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 10 (1965), p. 105-108.
12. W. Trilling, *Untersuchungen zum 2 Thess.*, Erfurt 1972; véase la recensión crítica de este libro por B. Rigaux en «Theologische Revue» (Münster) 64 (1973), p. 368-370 y sobre todo por E. Best en «Biblica» 55 (1974), p. 446-449.
13. J. Schmid, *Introducción*..., p. 611-617, que, aunque cita a B. Rigaux (p. 614, nota 27), pasa por alto sus observaciones.
14. TOB, *Nouveau Testament*, París 1975, p. 612s.
15. W.G. Kümmel, *Einleitung*..., p. 228-232. No es necesario cambiar el orden de envío de las dos cartas, poniendo 2Tes antes de 1Tes (J. Weiss, *Das Urchristentum*, t. 1, Gotinga 1914, p. 212-223; T.W. Manson, *The Letters to the Thessalonians*, BJRL 25 (1953), p. 259-278; G. Gresson, *A Solution to the Problem of the Thessalonian Epistles*, EvTh 38 (1966),

p. 76-80; R.W. Thurston, *The Relationship between the Thessalonian Epistles*, «Exp. Times» (1972), p. 52-56. Esta hipótesis es desechada por la mayoría de los críticos.

16. H. Baltensweiler, *Erwägungen zu 1Thess 4,3-8*, TZ (Basilea) 19 (1963), p. 1-13.

17. W.C. van Unnik, *Den Geist löscht nicht aus (1Thess. 5,19)*, «Novum Testamentum» 10 (1968), p. 255-269.

18. L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 17s. A.M. Denis, *L'apôtre Paul, prophète «messianique» des gentils*, ETL 1957, p. 245-318.

19. H. Schlier, *La notion paulinienne de la Parole de Dieu*, en *Littérature et théologie pauliniennes* (= «Recherches bibliques» 5), Brujas-París 1960, p. 127-141.

20. Se desarrollará con mayor detalle la reflexión de Pablo sobre su ministerio en 2Cor (cf. infra, p. 568ss): se dará en este lugar bibliografía sobre la cuestión. Sobre los signos que acreditan el ministerio del apostolado, véase el comentario de B. Rigaux, p. 374-377.

21. Cf. U. Wilckens, *Die Missionsrede der Apg. Form und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen 1961, p. 81-86. J. Munck, *1Thess. 1,9-10 and the Missionary Preaching of Paul: Textual Exegesis and Hermeneutic Reflections*, NTS 9 (1962/63) p. 91-110; G. Friedrich, *Eine Tauflied hellenistischer Christen = 1Thess. 1,9 f.*, TZ (Basilea), 21 (1965), p. 502-516. P.E. Langevin, *Le Seigneur Jésus dans un texte pré-paulinien (1Th 1,9-10)*, «Sciences ecclésiastiques» 18 (1965), p. 263-282. B. Rigaux, *Evangelium im ersten Thessalonischerbrief*, «Wissenschaft und Weisheit» 35 (1972), p. 24-27.

22. O. Michel, *Fragen zu 1Thess. 2,14-16: Antijüdische Polemik bei Paulus*, en *Abhandlungen z. christlich-jüdische Dialog* 2, Munich 1967, p. 50-59, 202s; B.A. Pearson, *1Thess. 2,13-16: A Deuteropauline Interpolation*, HTR 64 (1971), p. 79-84.

23. W. Stahlin, *Gie Gestalt des Antichristen und das Katechon (2Thess. 2, 6f)*, en *Festschrft Lortz*, t. 2, Baden-Baden 1959, p. 1-12; P. Andriessen, *Celui qui retient la venue du Seigneur (2Thess. τὸ κατέχον)*, «Bijdragen» 21 (1960), p. 20-30; O. Betz, *Der Katechon*, NTS 9 (1962/63), p. 276-291; D.W.B. Robinson, *2Thess. 2,6: «That which restrains» or «That wich holds away»?*, «Studia Evangelica» 2 (1964), p. 635-638; Ch. Giblin, *The Threat to Faith*, Roma 1967 (el *retenedor* sería la amenaza que representa para la fe cristiana la actividad carismática pagana); O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et la conscience apostolique de S. Paul: Étude sur le κατέχον de 2Thess. 2,6-7*, en *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel - París 1969, p. 51-75.

24. Cf. los comentarios de E. von Dobschütz, MKNT, p. 291-296; B. Rigaux, EB, p. 247-280; B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux - París 1932, p. 250-317.

25. L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 29-32. Véase el comentario de B. Rigaux, p. 231-234.

26. J. Dupont, *Syn Christôi: L'union avec le Christ suivant saint Paul*, t. 1 (único publicado), Lovaina - París 1952, p. 39-47; comentario de B. Rigaux. p. 548s; con una perspectiva algo diferente, L. Cerfaux, *Le Christ...*,

p. 33-38. Debe evitarse endurecer las imágenes apocalípticas precedentes, como hacen un poco K. Staab y J. Freundorfer, RNT, p. 30. Véase también A. Wimmer, *Tröstworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonisch (1Thess 3,13-17)*, «Biblica» 36 (1955), p. 273-286; P. Nepper-Christensen, *Das verborgene Herrenwort (1Th 4,13-18)*, «Studia Theologica» 19 (1965), p. 136-154; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Eine exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1Thess. 4,13-5,11*, Gotinga 1973.

27. Además del artículo de A. Wimmer, citado en la nota 26, véase A. Feuillet, *Le mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les épîtres pauliniennes*, NRT 79 (1957), p. 337-354.

Capítulo tercero (págs. 538 a 572)

1. Véase el informe arqueológico presentado por BTS, n.º 11 (1958); G. Roux, *Pausanias en Corinthie*, Lyón 1959; *Corinth: Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens* (23 fascículos, aparecidos entre 1929 y 1960, numerados de I a XVI, algunos de ellos con varias entregas); F.J. de Waele, *Corinto, metrópoli y ciudad comercial greco-romana* (en holandés), Nimega 1961; *Corinthe*, colec. *Les Hauts lieux de l'histoire*, vol. 15, París 1961.

2. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, p. 125-126, cita, para fechar este edicto, todas las opiniones anteriores a 1961 y expresa la opinión generalmente admitida: según Suetonio, habría que fechar en el año 49 el «duro» edicto de Claudio.

3. Ibid., p. 100-102. El encuentro con Galión ofrece el punto más seguro de la cronología paulina (cf. supra, p. 513). *L. Iunius Gallio Annaenus* era el joven hermanastro de Séneca. Tomó una decisión que afectaba a Delfos, fechada en la 26ª aclamación imperial. Ahora bien, la 24ª se sitúa durante el año que va del 25 de enero del 51 al 25 de enero del 52; la 27ª está fechada el 1.º de agosto del 52. Por tanto, cabría fechar la 26ª en mayo del 52.

4. G. Teissen, *Soziale Schichtung in der korintischen Gemeinde*, ZNW 65 (1974), p. 232-272, da los nombres de 17 personas importantes sea por su función, sea por su «casa». Se hallan entre ellos Crispo, Erasto, tesorero de la ciudad (Rom 16,23), Estéfanas (1Cor 1,16; 16,14), Febe (Rom 16,1). Cita también a Gayo, Áquilas y Priscila, Ticio Justo, personas con las que vivió Pablo; 8 de estos nombres son latinos, lo que responde al poblamiento de la ciudad.

5. Cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, MKNT[11], p. 13.

6. M. Goguel, *Introduction au NT* 4/2, p. 72-86. En él se encontrará un resumen de los diversos ensayos llevados a cabo entre 1870 y 1926: Hausrath, Schmiedel, Pfeiderer, Clemen, Johannes Weiss, Von Soden, Kirsopp Lake, Moffatt, Voelter, Loisy, Couchoud.

7. H. Conzelmann, comentario, p. 15.

8. W. Schmithals, *Die Korintherbriefe als Briefsammlung*, ZNW 1973, p. 263-288.

9. W. Schenk, *Der 1 Korintherbrief als Briefsammlung,* ZNW 1969, p. 219-243 (con bibliografía sobre la cuestión).

10. G. Bornkamm, *Problèmes d'introduction au NT* (tr. fr. Ginebra 1971), p. 126.

11. G. Friedrich, *Christus, Einheit und Norm der Christen,* en «Kerygma und Dogma», 1963, p. 235-258 (aquí p. 236).

12. A. Hausrath, *Der Vier-Kapitel-Brief des Paulus an die Korinther,* 1870. J.S. Semler (1776) fue el primer autor que aventuró la idea de que tal vez 2Cor 10-13 podía constituir una carta independiente, pero fue Hausrath quien la elevó a tesis, admitida luego por J. Weiss en 1917 en *Das Urchristentums,* p. 265; J.T. Dean (1938); R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes,* en «Symbolae Biblicae Upsalienses» 9 (1947); G. Bornkamm, *Die vorgeschichte des sogenannten Korintherbriefes* (1961), en «Gesammelte Aufsätze», t. 4, Munich 1971, p. 162-174 (tr. ing. *The History of the so-called Second Letter to the Corinthians,* en *The Authorship and Integrity of the NT Collections,* Londres 1965, p. 73-81); D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief,* en *Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike,* Neukirchen 1964, y *Die Geschichte des Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Hamburgo 1965; según Hausrath: carta A = 2Cor 10-13, «carta con lágrimas»; carta B = 2Cor 1-9 = la segunda carta a los corintios. Según R. Bultmann: carta A = 2Cor 14-7,4 + 10,1-13,13 = «carta con lágrimas»; carta B = 1,1-2,13 + 7, 5-16 + 8-9 = la segunda carta. Según G. Bornkamm: carta A = 2Cor 2, 14-7,4 (menos 6,14-7,1), carta B = 2Cor 10-13, «carta con lágrimas»; carta C = 2Cor 1,1-2,13 + 7,5-16 = carta de reconciliación; carta D = 2Cor 8,1-24, carta de recomendación para ayudar a Tito y a sus compañeros a llevar a buen término la colecta; carta E = 2Cor 9,1-15 = carta circular a la Acaya para la colecta.

13. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* Gotinga 1966 ([3]1969).

14. E. Schweizer, *NT und heutige Verkündigung,* Neukirchen 1969, p. 40, nota 5.

15. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* p. 155.

16. W.G. Kümmel, *Einleitung,* p. 254.

17. N. Hyldahl, *Die Frage nach der literarischen Einheit des zweiten Korintherbriefes,* ZNW 1973, p. 289-306.

18. Cf. supra, p. 498-502.

19. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* p. 81ss; *Die Korintherbriefe als Briefsammlung,* ZNW 1973, p. 265.

20. J.F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître aux Corinthiens,* Cambridge 1972.

21. Volvemos a encontrar aquí el problema de la cautividad efesia de Pablo, importante para la datación de la carta a los Filipenses (cf. infra, p. 576s).

22. K. Müller, *1Kor. 1,18-25. Die eschatologische-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes,* BZ 10 (1966), p. 246-272. Para el tema de la unidad de la Iglesia en los primeros capítulos de 1Cor, véase H. Schlier, *Le Temps de l'Église,* tr. fr., p. 157-168; P. Bratsiotis, *Paulus*

und die Einheit der Kirche, en *Studia Paulina in Honorem J. De Zwaan,* p. 28-36.

23. C.W. Fishburne, *1Co 3,10-15 and the Testament of Abraham,* NTS 16 (1970/71), p. 109-115. No debe buscarse en el «fuego» escatológico un indicio escriturístico del purgatorio, interpretación incorporada a la corriente de la tradición a partir de Orígenes (cf. Juan Crisóstomo, Hom. 9; PG 61, col. 79); véase, sobre este punto, J. Gnilka, *Ist 1Kor. 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?,* Düsseldorf 1955.

24. A. Legault, *Beyond the Things which Are Written (1Co 4,6),* NTS 18 (1972-73), p. 227-231. Sobre 1Co 4,15, véase M. Saillard, *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ (1Co 4,15),* RSR 56 (1968), p. 5-41.

25. Para el juicio que da Pablo sobre este asunto, véase la documentación de H. Conzelmann, Comentario, p. 114-119; en un sentido diferente, J. Cambier, *La chair et l'esprit en 1Co 5,5,* NTS 15 (1969-1970), p. 221-232.

26. Cf. L. Vischer, *Die Auslegung von 1 Kor 6,1-11,* Tubinga 1957.

27. K. Prümm, *Zur Phänomenologie des paulinischen «Mysterion» und dessen seelischen Aufnahme,* «Biblica» 37 (1956), p. 135-161.

28. R. Kempthorne, *Incest and the Body of Christ: A Study of 1Cor. 6,16-20,* NTS 14 (1968-1969), p. 568-574.

29. D. Balch, *Background of 1Cor. 7: Sayings of the Lord in Q; Moses as an Ascetic* θεῖος ἀνήρ *in 2Cor. 3,* NTS 18 (1971-1972), p. 351-364 (véase la bibliografía sobre el tema en la nota 23).

30. P. Trümmer, *Die Chance der Freiheit. Zur Interpretacion des* μᾶλλον χρῆσαι *in 1Kor 7,21,* «Biblica» 56 (1975), con bibliografía (especialmente S. Scott Bartchy, *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21,* Missoula (USA) 1973. D. Stanley, *Freedom and Slavery in Pauline Usage,* «The way» 13 (1975), p. 83-98.

31. Se discuten los v. 36-38. Algunos autores han propuesto ver en ellos una alusión a las *virgines subintroductae* (J. Weiss, p. 194ss; H. Lietzmann, p. 37), pero esta hipótesis no tiene fundamento. Se ha sugerido también un verdadero matrimonio, pero sin cohabitación (W.G. Kümmel, HNT², p. 170; *Verlobung und Heirat bei Paulus,* en *NTliche Studien für R. Bultmann,* Berlín 1957, p. 275-295). La hipótesis de un padre que podría casar o no a «su» virgen no responde a la literalidad del texto, aun admitiendo que efectivamente, en aquellos tiempos y en aquel derecho (judío y griego) la patria potestad era de hecho muy extensa. Lo más sencillo es pensar en la situación en que se encontraban los jóvenes entre los *sponsalia (= engyesis)* y las *nuptiae (= ekdosis):* en este caso, se trataba de la conciencia de los prometidos.

32. J.F. Collange, *Connaissance et liberté: Exégèse de 1Co 8,* «Foi et Vie» (1965) (= «Cahier biblique» n.º 3), p. 523-538.

33. G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1Kor. 9,* «Biblica», 50 (1969), p. 212-232; G. Bornkamm, *Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1Kor. 9,19-23 und in der Apostelgeschichte,* en *Beiträge zur evangelischen Theologie* 53, Munich 1971, p. 148-161.

34. Sobre este recurso al AT, cf. infra, p. 559s.

35. El problema del puesto de las mujeres en la asamblea se analizará más adelante, en p. 557s.

36. ¿Coinciden estas divisiones con las facciones señaladas en los cap. 1-4? J. Schmid, *Einleitung in das NT*, p. 648, no admite la distinción.

37. Cf. K. Maly, *1Kor. 12,1-3: Eine Regel zur Unterscheidung der Geister?*, BZ 10 (1966), p. 82-95; T. Holtz, *Das Kennzeichen des Geistes (1Kor. 12,1-3)*, NTS 18 (1971-1972), p. 365-376.

38. Se analizará más adelante, p. 558s, el problema de los ministerios.

39. Sobre este texto, véase A. Friedrichsen, *1Kor. 13: Eine christlich-stoische Diatribe*, en «Theologische Studien und Kritike», 1922, p. 55-95; H. Schlier, *La charité*, en *Le temps de l'Église*, p. 194-200; C. Spicq, *L'Agapè de 1Cor. 13*, ETL 1955, p. 357-370; *Agapè dans le NT*, t. 2, París 1959, p. 53-120; R. Kieffer, *Le primat de l'amour: Commentaire épistémologique de 1Cor. 13*, LD 85, París 1975.

40. Sobre 13,13, cf. R. Kieffer, *«Afin que je sois brûlé» ou bien «afin que j'en tire orgueil» (1Cor. 13,3)?*, NTS 22 (1975) p. 95-97.

41. G. Von Rad, *Die Vorgeschichte der Gattung von 1Kor. 13,4-7*, en «Tübinger Festschrift A. Alt», 1953, p. 154-168 (= *Gesammelte Studien z. AT*, Munich 1971, p. 281-296).

42. Sobre 13,13 véase M.F. Lacan, *Les trois qui demeurent (1Co 13,13)*, RSR 46 (1958), p. 321-343; E. Heufelder, *Das Grösste aber ist die Liebe*, en M. Schmaus, *Wahrheit und Zeugnis*, Düsseldorf 1964, p. 529-536; W. Marxsen, *Das «Bleiben» in 1Kor. 13,13*, en *Festschrift O. Cullmann*, Zurich-Tubinga 1972, p. 223-229; sobre el tema del «conocimiento» (13,13), véase J. Dupont, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Lovaina-París [2]1960, p. 537-543; K. Prümm, *Zur neutestamentlichen Gnosis-Problematik. Gnostischer Hintergrund und Lehreinschal in beiden Eingangskapiteln von 1Kor.?*, ZKT 87 (1965) p. 399-442; 88 (1966), p. 1-50 (reaccionando contra las interpretaciones gnostizantes).

43. Recientemente, ha vuelto a defender la tesis de una interpolación tardía (antimontanista) J. Alonso Díaz, *¿Está san Pablo en contra de la actividad docente de la mujer en la Iglesia?*, en *Teología y mundo* (Homenaje a K. Rahner), Madrid 1975, p. 613-628. Pero esta conjetura, exclusivamente fundada en textos patrísticos, no cuenta con ningún apoyo en los manuscritos de las cartas.

44. Sobre este texto, véase P. Seidensticker, *Das antiochenische Glaubensbekenntnis 1Kor. 15,3-7 im Lichte seiner Traditions- geschichte*, «Theologie und Glaube» 57 (1957), p. 286-323, H.W. Bartsch, *Die Argumentation des Paulus in 1Kor. 15,3-11*, ZNW 55 (1964), p. 261-274; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christ. Eine Bibeltheologische Studie von 1Kor. 15,1-11*, [2]Stuttgart 1967; J.H. Schütz, *Apostolic Authority and the Control of Tradition: 1Cor. 15*, NTS 15 (1968-1969), p. 439-457; H.F. Richter, *Auferstehung und Wirklichkeit: Eine exegetische, hermeneutische und ontologische Untersuchung zu 1Kor. 15,1-11*, Berlín 1969; abundante bibliografía en B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, p. 119-132 (y nota 48 del cap. 4); sobre la negación de la resurrección en Corinto: J.H. Wilson, *The Corinthians Who Say: There Is no Resurrection*, ZNW 59 (1968), p. 90-107; B. Spörlein, *Die Leugnung der Aufer-*

stehung: Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1Kor. 15, Ratisbona 1971.

45. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten,* Zurich ^{4}1953.

46. R. Bultmann, *Karl Barth: La résurrection des morts* (1926), en *Foi et compréhension,* t. 1, tr. fr., París 1970.

47. H. Schlier, *Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther,* en *Zeit der Kirche,* Friburgo de Brisgovia 1956, p. 147ss; tr. fr.: *Le temps de l'église,* Tournai - París 1961, p. 157-168.

48. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* Gotinga ^{2}1966.

49. Sobre las primeras manifestaciones de la corriente gnóstica en la época del Nuevo Testamento, véase supra, p. 76-78.

50. G. Friedrich, *Christus, Einheit und Norm der Christen: Das Grundmotiv des 1. Korintherbriefes,* en *Kerygma und Dogma,* 1963, p. 235-258.

51. A. Feuillet, *Le problème de la liberté dans la 1.re épître aux Corinthiens,* en J. Marchasson - Ch. Kannengiesser, *Humanisme et Foi chrétienne,* París 1976, p. 547-563.

52. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tubinga ^{2}1964, p. 221s.

53. F.C. Baur, *Die Christus-Partei in der korinthischen Gemeinde,* TZTh 4 (1831), p. 61ss (nueva edición: *Ausgewählte Werke,* t. 1, 1963, p. 1ss).

54. R. Reitzenstein, *Die Hellenistische Mysterienreligionen,* Leipzig-Berlin ^{2}1920, p. 25ss.

55. H. Lietzmann, Comentario, *in loco;* T.W. Manson, St. *Paul in Ephesus: The Corinthian Correspondance,* BJRL 26 (1941-1942), p. 101-120, 327-341 (reed. en *Studies in the Gospels and Epistles,* Londres 1962, p. 190ss); C.K. Barrett, *Cephas and Corinth,* en *Abraham unser Vater (Festschrift O. Michel),* Leiden 1963, p. 1-12; puede consultarse también: J.C. Hurd, *The Origin of the Corinthians,* 1965, y la respuesta de W.G. Kümmel, en TLZ 91 (1966), p. 505ss; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt,* Gotinga 1961, p. 191, habla de una «comunidad de Cefas».

56. C. Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche,* Tubinga ^{2}1892; E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1Cor. 15,1-11,* TZ 11 (1955), p. 412. Véase el texto de Atton de Verceil en PL 134, col. 296B.

57. F.C. Baur, l.c.; Feine-Behm, *Einleitung in das NT,* ^{11}1956.

58. H. Lietzmann - W.G. Kümmel, *An die Korinther,* HNT, ^{9}1949; Jülicher - Fascher, *Einleitung in das Neue Testament,* Tubinga ^{7}1931.

59. W. Lütgert, *Die Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth,* Gütersloh 1908; E.B. Allo, *La 1.re épître aux Corinthiens,* EB, París 1934.

60. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (1966): R. Jewett, *Paul's anthropological Terms,* Leiden 1971, p. 23ss.

61. C.K. Barrett, art. cit., en la nota 55.

62. S. Juan Crisóstomo en PG 61, col. 23; en el mismo sentido, J. Weiss niega la existencia de un partido de Cristo. Para J. Munck, *Paul und die Heilsgeschichte,* Copenhague 1954, p. 128ss (tr. ing. *Paul and the Salvation of Mankind,* Londres 1959) y para N.A. Dahl, *Paul and the*

Church at Corinth According to 1Co 1,10-4,21, en *Festschrift J. Knox*, Londres 1967, los partidos habrían nacido como consecuencia de la certeza de que Pablo ya no volvería a la ciudad.

63. J. Héring, Comentario, *in loco*. En el mismo sentido, puede mencionarse a Heinrici, J. Weiss, Goguel, Michaelis, Wilkens, Mosbech.

64. R. Perdelwitz, en *Theologische Studien und Kritiken*, 92 (1911), p. 180-204.

65. J. Munck, *Paul und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1954; E. Käsemann, *Prefacio* a la edición de F.C. Baur, *Ausgewählte Werke* I, 1963, p. x; N.A. Dahl, o.c., en la nota 41, p. 329; R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1Kor. 1,1-3,4*, Münster 1968.

66. A. Feuillet. *Le Christ, Sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes*, París 1966.

67. M.A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel-París 1966.

68. A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes*, París 1966; cf. P.E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue en Jésus Christ*, París 1966, p. 133-140.

69. A. Feuillet, *Les chefs de ce siècle' et la sagesse divine, d'après 1Co 2,6-8*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis* (1961), vol. 1, Roma 1963, p. 383ss.

70. A. Feuillet, *Le signe de la puissance sur la tête de la femme (1Cor 11,10)*, NRT 105 (1973), p. 945-954; *L'homme, gloire de Dieu, et la femme, gloire de l'homme d'après 1Co 11,7*, RB, 1974, p. 161-182; *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: Comparaison avec l'AT*, NTS 21 (1975-1976), p. 157-191.

71. A. Jaubert, *Le voile des femmes (1Co 11,2-16)*, NTS 18 (1972-1973), p. 419-431 (con bibliografía hasta la fecha de la publicación).

72. A. Isaksson, *The ministry of Men and Women in the New Temple*, Lund 1965; cf. también W.O. Walker *1Co 11,12-16 and Paul's Views Regarding Women*, JBL 94 (1975), p. 94-100.

73. K. Niederwimmer, *Zur Analyse der asketischen Motivation in 1Kor. 7*, TLZ, 1974, p. 241-248.

74. Stephen S. Smalley, *Spiritual Gifts in 1Co 12-16*, JBL 1968, p. 427-433; A.J.M. Weddeburn, *The Body of Christ and Related Concepts in 1. Corinthians*, «Scottish Journal of Theology», 1971, p. 74-112; W.F. Albright - C.S. Mann, *Two Texts in 1Co 12,3 and 16,22*, NTS 16 (1970-1971), p. 271-276; T. Holtz, *Das Kennzeichen des Geistes (1Kor. 12,1-3)*, NTS 18 (1972-1973), p. 365-377; J.D.M. Derett, *Cursing Jesus (1Co 12,3): The Jews as Religious Persecutors*, NTS 21 (1974-1975), p. 544-554.

75. Véase E. Cothenet, art. *Prophétisme (dans le NT)*, SDB, t. 8, col. 1222-1337 (sobre las grandes cartas paulinas, col. 1287-1303); G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, Stuttgart 1975.

76. H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus: Zur Frage der Ämter in Urchristentum*, ZNW 41 (1952), p. 1-41. Estado de la cuestión y bibliografía en A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*,

LD 68, París 1971; *The ministries in the New Testament,* BTB 3 (1973), p. 133-166.

77. H. Küng, *La Iglesia,* Herder, Barcelona [4]1975, p. 468-525.

78. Véase en dos direcciones diferentes: R. Pesch, *Structures du ministère dans le NT,* tr. fr., en «Istina» 18 (1971), p. 437-462; y P. Grelot, *Les structures ministérielles de l'Église d'après saint Paul: A propos de «L'Église» de H. Küng,* «Istina» 17 (1970) p. 389-424; *Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes,* «Istina» 18 (1971), p. 454-469.

79. A. Jaubert, *Les épîtres de S. Paul: Le fait communautaire,* en J. Delorme, *Le ministère et les ministères selon le NT,* París 1974, p. 16-33.

80. R. Reitzenstein, o.c. (en nota 33).

81. G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus,* «Kerygma und Dogma», 1964, p. 61-77; O. Hofius, *Bis dass er kommt (1Kor 11,26),* NTS 14 (1968-1969), p. 439-441; L. Dequeker - W. Zuidema, *La eucaristía según san Pablo,* «Concilium» 40 (1968), p. 561-571; W. Von Meding, *1Kor 11,26: Vom geschichtlichen Grund des Abendmahls,* EvTh 1975, p. 544-552.

82. H.F. Richter, *1Kor 15,1-11: Eine exegetische, hermeneutische und ontologische Untersuchung,* Berlín 1967; B. Klappert, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1Kor 15,* NTS 13 (1967-1968), p. 168-173; J. Jeremias, *Nochmals: Artikelloses* Χριστός *in 1Co 15,3,* ZNW 57 (1966), p. 214-219, y ZNW 60 (1969), p. 214-215; E. Güttgemanns, Χριστός *in 1Kor 15,3b: Titel oder Eigenname?,* EvTh 1968, p. 533-554; J.H. Schütz, *Apostolic Authority and the Control of Tradition: 1Cor 15,* NTS 15 (1969-1970), p. 439-457; J.M. Van Cangh, *Mort pour nos péchés selon les Ecritures (1Co 15,3b),* «Revue Théologique de Louvain», 1970, p. 191-199; H.K.Mc Arthur, *On the Third Day: 1Co 15,4b,* NTS 17 (1971-1972), p. 81-87.

83. P.H. Menoud, *Revelation and Tradition: The Influence of Paul's Conversion on His Theology,* «Interpretation» 7 (1953), p. 131-141; tr. fr., «Verbum Caro» 7 (1953), p. 2-10 (= *Jésus Christ et la foi,* Neuchâtel-París 1975, p. 30-39).

84. L. Cerfaux, *La tradition suivant saint Paul,* en *Recueil L. Cerfaux,* t. 2, p. 253-263: *Les deux points de départ de la tradition chrétienne,* ibid., p. 265-282; cf. J. Cambier, *Pablo y la tradición,* «Concilium» 20 (1966), p. 462-477.

85. H. Langkammer, *Literarische und theologische Einzelstücke in 1Kor 8,6,* NTS 18 (1972-1973), p. 193-198; R. Kerst, *1Kor 8,6: Ein vorpaulinisches Bekenntnis?,* ZNW 66 (1975), p. 130-139.

86. L. Cerfaux, *Vestiges d'un florilège dans 1Cor 1,8-3,23?,* en «Recueil L. Cerfaux», t. 2, p. 319-332.

87. Ch.H. Dodd, *According to the Scriptures,* Londres 1952 (tr. fr.: *Conformément aux Ecritures,* París 1968).

88. P. Prigent, *Ce que l'oeil n'a pas vu,* TZ 14 (1958), p. 416ss; M. Philonenko, *Quod oculus non vidit,* TZ 15 (1959), p. 51s; A. Feuillet, en RB 70 (1963), p. 52ss.

89. E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament,* Edimburgo 1957.

90. A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu,* p. 43-47.

91. E. von Nordheim, *Das Zitat des Paulus in 1Kor 2,9 und seine Beziehung zum koptischen Testament Jakobs,* ZNW 65 (1975), p. 140-142. Sobre este Testamento, véase también supra, p. 142 (donde se toma una posición favorable a Hofius).

92. Orígenes, sobre Mt 27,9, cita a 1Cor 2,9 como procedente del *Apocalipsis de Elías* (véase supra, p. 148); pero ya San Jerónimo lo negaba.

93. P. Prigent, *Ce que l'oeil n'a pas vu* (supra, nota 88).

94. J. Jeremias, en ZNW 28 (1929), p. 312ss; L. Goppelt, *Typos,* 1939 y TWNT art. Τύπος (t. 8, p. 246-260); M. Goguel, *L'église primitive,* París 1947, p. 304; R. Bultmann, TLZ 75 (1950), p. 205ss.

95. G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortations en 1Co 10,1-11,* RSR 44 (1956), p. 323ss, 515ss; H. Ulonska, *Paulus und das AT,* Münster 1964, p. 110s; K. Galley, *Altes Testament und Neues Heilsgeschehen bei Paulus,* 1965, p. 12ss; A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu,* p. 87ss; M. Carrez, *La méthode de G. von Rad appliquée à quelques textes pauliniens,* RSPT 65 (1971), p. 81-95.

96. W. Wuellner, *Haggadic Homily Genre in 1Cor 1-3,* JBL 1970, p. 199-204.

97. P. von der Osten-Sacken, *Die Apologie des paulinischen Apostolat in 1Kor 15,1-11,* ZNW 64 (1973), p. 245-263.

98. J.H. Wilson, *The Corinthians wo say: There is not resurrection of the Dead,* ZNW 59 (1968), p. 90-107; Th.G. Bücher, *Die logische Argumentation in 1Kor 15,12-20,* «Biblica» 55 (1974) p. 465-486; H.Cl.C. Cavallini, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1Cor 15. Part 1: An enquiry into Jewish Background,* Uppsala-Lund 1974; W. Dijkstra, *1Co 15,20-28: Part of Paul's Argument Against Those Who Deny Resurrection,* «Calvin's Theology Journal», 1969, p. 195-211; G. Barth, *Erwägungen zu 1 Korinther 15,20-28,* EvTh 10 (1970), p. 515-528.

99. A.J. Malherbe, *The Beasts at Ephesus,* JBL, 1968, p. 71-80.

100. M. Carrez, *¿Con qué cuerpo resucitan los muertos? (1Co 15, 35-50),* «Concilium» n.º 60 (1970), p. 88-98; R. Morisette, *La condition de ressuscité: 1Co 15,35-49,* «Biblica» 53 (1972), p. 208-228; R.J. Sider, *The Pauline Conception of the Resurrection Body in 1Co 15,35-54,* NTS 21 (1975-1976), p. 428-439.

101. H. Saake, *Die Kodikologisch problematische Nachstellung der Negation (1Ko 15,51),* ZNW 63 (1972), p. 277-280; E.H. Pagels, *The mystery of the Resurrection: A Gnostic Reading of 1Co 15,* JBL 93 (1974), p. 276-288.

102. R. Morisette, *Un midrash sur la Mort: 1Co 15,54c-57,* RB 1972, p. 161-189.

103. Cf. infra, p. 571s.

104. Cf. A. Feuillet, art. cit. en la nota 51.

105. Cf. C.H. Dodd, *Ἔννομος Χριστοῦ: 1Cor 9,12-22,* en *Studia Paulina in honorem De Zwaan, p. 96-110* (= *More New Testament Studies,* Manchester 1968, p. 134-148).

106. M. Carrez, *Vivre et agir pour la gloire de Dieu,* en *De la souffrance à la gloire,* Neuchâtel-París 1964, p. 133-145.

107. G. Friedrich, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief,* «Theologische Zeitschrift» 26 (1970), p. 81-98.

108. A.M.G. Stephenson, *Partition Theories on 2 Corinthians,* «Studia evangelica». t. 1 (TU 87), Berlín 1964, p. 639ss; *A Defence of the Integrity of 2 Corinthians,* en *The Authorships and Integrity of the NT Theological Collections* 4, Londres 1965, p. 82ss; W.H. Bates, *The Integrity of II Corinthians,* NTS 12 (1965-1966), p. 56ss.

109. Cf. supra, p. 544-548.

110. Isaac I. Friesen, *The Glory of the Ministry of Jesus Christ illustrated by a Study of 2Co 2,14-3,18,* tesis de Basilea, 1971.

111. J.D.G. Dunn, *2Co 3,17: The Lord of the Spirit,* JTS 1970, p. 309-320; M. Harl, *From Glory to Glory: L'interprétation de 2Co 3,18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale, Festschrift Quasten,* t. 2, Münster 1970, p. 730-735.

112. K. Hanhart, *Paul's Hope in the Face of Death,* JBL, 1969, p. 445-457; Chr. Demke, *Zur Auslegung von 2Kor 5,* EvT, 1969, p. 589-601.

113. F. Hahn, *Siehe, jetzt ist der Tag des Heils: Neuschöpfung und Versöhnung nach 2Kor 5,14-6,2,* EvTh, 1973, p. 244-253; W. Fürst, *2Ko 5,11-21,* EvTh, 1968, p. 221-237.

114. J.W. Fraser, *Paul's Knowledge of Jesus: 2Co 5,16, Once More,* NTS 18 (1971-1972), p. 293-313; D. von Allmen, *Réconciliation du monde et christologie cosmique,* RHPR, 1968, p. 32-45; R.R. Niebuhr, *The widened Heart: 2Cor 6,11ss,* HTR 62 (1969), p. 127-154; M.D. Hooker, *Interchange in Christ (2Co 5,18.21),* JTS 22 (1971), p. 349-362.

115. Cf. supra, p. 544. J.A. Fitzmyer, *Qumran and the Interpolated Paragraph in 2Co 6,14-7,1,* CBQ 23 (1961), p. 271ss (= *Essays in the Semitic Background of the NT,* Londres 1971, p. 205-217); J. Gnilka, *2Kor 6,14-7,1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente,* en *NT Aufsätze (Festschrift J. Schmid),* Ratisbona 1963, p. 86-99.

116. C.K. Barrett, *Ὁ ἀδικήσας (2Co 7,12),* en *Verborum Veritas (= Festschrift G. Stählin),* Wuppertal 1970, p. 149ss.

117. C.K. Barrett, *Titus,* en *Neotestamentica et Semitica (= Festschrift M. Black),* Edimburgo 1969, p. 1ss.

118. A propósito de este punto habla Pablo de la generosidad de Cristo, que se ha hecho pobre para enriquecernos: cf. F.B. Craddock, *The Poverty of Christ: An Investigation on 2 Corinthians 8,9,* en *Interpretation,* 1968, p. 158-170.

119. C.K. Barrett, Ψευδαπόστολοι, en *Mélanges Bibliques en l'honneur de B. Rigaux,* Gembloux 1970, p. 377ss.

120. H. Saake, *Paulus als Ekstatiker: Pneumatologische Betrachtungen zu 2Ko 12,1-10,* «Biblica» 53 (1972) p. 404-410; S. Lyonnet, *La loi fondamentale de l'Apostolat, formulée et vécue par S. Paul,* en *La vie selon l'Esprit* (col. «Unam Sanctam» 55), p. 263-282.

121. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2Kor,* Neukirchen-Vluyn 1964; G. Friedrich, *Die Gegner des Paulus im 2Kor,* en *Abraham unser*

Vater (Festschrift O. Michel), Leiden-Colonia 1963, p. 181ss; C.K. Barrett, *Paul's opponents in 2 Corinthian,* NTS 17 (1970), p. 233ss.

122. W. Bieder, *Paulus und seine Gegner in Korinth,* TZ 17 (1961), p. 319-333.

123. D.W. Oostendorp, *Another Jesus: A Gospel of Jewish Christian Superiority in 2 Corinthians,* tesis, Amsterdam (1967) y la crítica de W. Schmithals, TLZ 93 (1968), p. 503ss.

124. Véase supra, p. 224s, la nota de A. Paul sobre esta distinción.

125. K. Prümm, *Diakonia Pneumatos,* Roma (t. 2-1, 1960; t. 2-2, 1962; t. 3, 1967); sobre este tema del apostolado, véase M. Carrez, *De la souffrance à la gloire,* Neuchâtel 1964, p. 81-98; E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels,* ZNW 41 (1942), p. 33ss; J. Roloff, *Apostolat - Verkündigung - Kirche,* 1965, p. 75ss.

126. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel,* Gotinga 1966, p. 282ss.

127. Véase la obra citada en la nota 120 de la p. 564.

128. D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Hamburgo-Bergstedt 1965, p. 54-58.

129. C.J.A. Hickling, *The Sequence of Thought in 2 Corintians chapter 3,* NTS 21 (1975-1976), p. 380-395; M. Carrez, *Le rôle de l'AT dans l'annonce de l'Évangile,* RSR 1975, p. 325-342.

130. Véase la bibliografía sobre esta cuestión en p. 768s, donde se encontrará el repertorio de las opiniones citadas en el texto.

131. Cf. supra, p. 560s.

132. Cf. supra, p. 568s.

Capítulo cuarto (págs. 573 a 582)

1. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* p. 169s.
2. Véase la lista dada por W.G. Kümmel, *Einleitung,* p. 29, nota 33.
3. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église,* col. «Lectio Divina» 68, París 1971, p. 99.
4. Véase el *excursus,* muy completo, de J. Gnilka, p. 32-39.
5. Véase la bibliografía particular de este texto, p. 769s: en ella figuran todos los autores citados en la exposición.
6. Recientemente, P. Grelot, *Deux notes critiques sur Ph 2,6-11,* «Biblica», 1973, p. 176-186.
7. P. Grelot, *La traduction et l'interprétation de Ph 2,6-7,* NRT, 1971, p. 920 (texto de San Jerónimo).
8. *Deux expressions difficiles de Ph 2,6-7,* «Biblica» 1972, p. 503-506.
9. Ibid., p. 498-501.
10. Cf. L. Cerfaux, *Le titre Kyrios,* en *Recueil L. Cerfaux,* t. 1, p. 1-188 (sobre los empleos del título en las citas paulinas del AT, véase p. 173-188).
11. J.F. Collange se inclina a favor del contexto eucarístico (p. 83), siguiendo a L. Ligier, *L'hymne christologique de Ph 2,6-11, la liturgie eucharistique et la bénédiction synagogale,* en *Studiorum paulinorum congressus* (1961), t. 2, Roma 1963, p. 65-74.
12. Sobre las polémicas de 2Cor, véase supra, p. 566-568.

Capítulo quinto (págs. 583 a 596)

1. Cf. R. Jewett, *The Agitators in the Galatian Congregation,* NTS 17 (1970-1971), p. 198-212; W. Schmithals, *Die Häretiker in Galatien,* ZNW 47 (1956), p. 25-67; *Paulus und die Gnostiker,* «Theol. Forschung» 35, Hamburgo 1965; J.B. Tyson, *Paul's Opponents in Galatia,* NT 10 (1968), p. 241-254.

2. L. Cerfaux, en *Introducción a la Biblia,* t. 2, Herder, Barcelona [3]1970, p. 385.

3. El problema planteado por el conflicto de Antioquía procede en muy buena parte de la redacción de Act 15. El «decreto apostólico» se da en dos redacciones (15,20 y 29) y parece originariamente independiente del suceso antioqueno: Pablo no habla de él y Act 21,25 marcha en la misma dirección. La expresión de Gál 2,11 («pero cuando llegó Cefas a Antioquía...») no permite fijar una cronología segura. Si, con un buen número de críticos, se siguen las etapas indicadas en la carta, el incidente se habría producido después de la conferencia de Jerusalén, pero no mucho después (Bonnard, Rigaux). En este mismo sentido apunta la presencia de Bernabé. Pero para otros (L. Cerfaux), no cabe pensar que tras una decisión tan solemne, Pedro, Bernabé y los judeocristianos de Antioquía hicieran caso omiso de aquella norma en el punto esencial de las relaciones de los paganos convertidos con la ley. Por consiguiente, habría que situar el incidente antes de la decisión de la asamblea (J. Dupont). Las fórmulas temporales de Gál 1,15; 1,18; 2,11 pueden llevar a conclusiones opuestas. Así, el incidente puede estar coordinado, o no estarlo, con la conferencia y, en el primer caso, puede situarse después de la misma, pero no necesariamente. Por nuestra parte, nos inclinamos a dejar el incidente donde se encuentra en Gál, es decir, después de la conferencia. Sobre el problema particular de Act 15, véase C. Perrot, supra, p. 498s. Sobre el puesto de la conferencia en el apostolado de Pablo, véase, recientemente, T. Holtz, *Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus,* «Novum Testamentum» 16 (1974), p. 110-148.

4. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* Brujas-París 1963, p. 103-123.

5. I. Lönning, *Paulus und Petrus (Ga 2,11s),* «Studia Theologica» 24 (1970), p. 1-69.

6. A.M. Denis, *L'investiture de la fonction apostolique par apocalypse: Étude thématique de Ga 1,16,* RB 65 (1957), p. 335-362, 492-515; K. Kertelge, *Apokalypsis Jesou Christou (Ga 1,12),* en *Neues Testament und Kirche (Festschrift R. Schaneckenburg),* Friburgo de Brisgovia 1974, p. 266-281.

7. H. Cazelles, *Naissance de l'Église: Secte juive rejetéé?* col. «Lire la Bible» 16, París 1968.

8. Véase G. Bornkamm, *Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531,* Berlín 1963.

9. Marthin Luther, *Oeuvres,* t. 15-16 de la tr. fr. de R.H. Esnault, Ginebra 1969-1972.

10. Véase, sobre este punto, la breve exposición de S. Lyonnet, *Les*

étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains, «Bibliothèque oecuménique» 8, París 1969, p. 13-23 (Lutero, Calvino y Melanchton).

11. Maximiliano I de Baviera hizo trasladar de Heidelberg a Roma, durante la guerra de los treinta años, la biblioteca palatina, y se la regaló al papa Gregorio XV. Pero el original descubierto en Berlín, escrito de puño y letra de Lutero, procede de la biblioteca de los príncipes de Sajonia.

12. Todas las biografías de Lutero y todas las obras históricas sobre la Reforma dedican su atención a este origen del pensamiento luterano. Pueden consultarse, como síntesis, G. Casalis, *Luther et l'Église confessante,* París 1962, p. 40-51 (con bibliografía en la p. 187s); R. Stauffer, *La Réforme,* París 1970, p. 12-15 (con bibliografía en la p. 125s).

13. *L'épître aux Galates,* tr. fr., *Oeuvres,* t. 16, p. 204-208.

14. Y.M.J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París 1950, p. 391, nota 72.

15. *Épître aus Romains,* TOB, París 1967; este texto, que contiene abundantes notas para esclarecer las expresiones en torno a las cuales giraron las controversias del siglo XVI, ha sido incorporado a la edición del *Nouveau Testament,* París 1972, p. 449-488.

Capítulo sexto (págs 597 a 622)

1. P. Pétit, *La paix romaine,* col. «Nouvelle Clio», París 1971, p. 276, hace notar que las estimaciones de los historiadores recientes oscilan entre 700 000 y 1 600 000; indica también, de pasada, las bases de estas estimaciones.

2. Cf. J. Giblet, en *Au seuil de l'ère chrétienne,* p. 25s.

3. P. Petit, o.c., p. 260-275, con bibliografía, de la que conviene destacar J. Gage, *Les classes sociales dans l'empire romain,* París 1964.

4. Cf. el comentario de Sanday-Headlam, p. XIII-XV; S. Lyonnet, *Quaestiones in epistulas ad Romanos,* primera serie, p. 17-23; J.B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église,* RSR 20 (1930), p. 275ss; H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome,* Filadelfia 1960.

5. Dion Cassius *(Historia romana,* 9,6) sitúa el decreto en el año 41; pero Paulo Orosio *(Historiarum libri* 7,6; PL 31,1075) la fecha «en el noveno año del reinado de Claudio» (41-54), es decir, el año 49 según el modo de contar de los antiguos. Esta fecha concuerda bien con Act 18,2s. B. Reike, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* Berlín 1965, p. 153, 169 y 178, tiene también en cuenta esta fecha, aunque preferiría la del 50. Sobre la llegada de Áquilas y Prisca a Corinto, véase supra, p. 540.

6. Cf. Suetonio, *Vida de Claudio,* n.º 25.

7. Véanse los comentarios de Sanday-Headlam, p. XXXXIV; Lagrange, p. XXI-XXIV; Barrett, p. 7 y 22; Michel, p. 8: Althaus, p. 2: Cranfield, p. 18; Leenhard, p. 8s; S. Lyonnet, *Quaestiones...* primera serie, p. 38-51; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte,* Copenhague 1954, p. 190ss; J. Schmid, *Introducción...* p. 681ss; W.G. Kümmel, *Einleitung...* p. 270s.

8. S. Lyonnet, o.c., p. 25-38; J. Schmid, *Introducción...* p. 876ss;

R.E. Brown - K.P. Donfried - J. Reumann, *Saint Pierre dans le NT*, París 1974, p. 30-32; nosotros no consideramos prudente fundar sobre los datos de la *Crónica* de Eusebio de Cesarea una hipótesis según la cual Pedro estaría en Roma ya a finales del año 42, tal como la propone S. Dockx, *Chronologie de la vie de saint Pierre*, RSR 62 (1974) = *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive*, Gembloux 1976, p. 135-139.

9. Cf. H.W. Bartsch, *Die historische Situation des Römerbriefes*, «Communio Viatorum» 7 (1965), p. 199-208.

10. Para los autores citados, véase la bibliografía de la p. 770, y los comentarios de la carta.

11. A. Feuillet, *La citation d'Habacuc 2,4 et les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains*, NTS 6 (1959-1960), p. 55-65.

12. X. Léon-Dufour, *Juifs et Gentils selon Rm 1-11*, «Studiorum paulinorum Congressus», t. 1, Roma 1963, p. 309-315.

13. Para el análisis de la carta, véase la bibliografía detallada de todas sus secciones, infra, p. 313.

14. Cf. J.-M. Cambier, *L'Évangile de Dieu...*, p. 11-59; C.K. Barrett, *I am not Ashamed of the Gospel*, en *Foi et salut selon S. Paul*, Roma, p. 19-41.

15. Es lo que podría llamarse «situación original de pecado» de todos los hombres. Esta idea de los orígenes, utilizada aquí por Pablo admite, para nuestros contemporáneos, una excelente traducción en términos antropológicos y psicoanalíticos. Cf. A. Vergote, *Apport des données psychanalytiques à l'exégèse: Vie, loi et clivage du Moi*, en X. Léon-Dufour, *Exégèse et herméneutique*, p. 109-145; P. Grelot; *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains*, Tournai - París 1973, p. 110-154; P. Guilly, *La culpabilité fondamentale: Péché et anthropologie moderne*, Gembloux - Lille 1975.

16. J.-M. Cambier, *L'espérance et le salut dans Rom 8,24*, en *Message et mission*, Lovaina - París 1968, p. 93-95.

17. Véase la bibliografía particular de este texto, infra, p. 775.

18. Sobre la autenticidad paulina de estos versículos, véase infra, p. 776.

19. Para la identificación de los fuertes y los débiles, véase infra, p. 613s.

20. Sobre el cap. 16 y sus destinatarios, véase infra, p. 609ss.

21. Comentario de Cranfield, p. 24-27; cf. J. Cambier, art. *Paul*, SDB, t. 7, col. 330s.

22. Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. 2, p. 492ss; sobre la lengua de Rom, véase el comentario de Lagrange, p. XLII-LX.

23. C.H. Dodd, comentario, p. XIII: *It is a closed-question*.

24. Cf. los comentarios de Lietzmann (p. 25), Sanday-Headlam (página LXXXIX), Lagrange (p. LXIX), Michel (p. 43s), Käsemann (p. 13), Cranfield (p. 8,68).

25. J. Kallas, *Rom 13,1-7: An Interpolation*, NTS 11 (1964-1965), p. 365-374; E. Käsemann, Comentario, p. 336.

26. C.E.B. Cranfield, Comentario, p. 368-370.

27. R. Bultmann, *Glosen im Römerbrief*, TLZ 72 (1947), col. 197-202.
28. Comentario de Cranfield, p. 5.
29. J. Dupont, Μόνῳ σοφῷ θεῷ *(Rom 16,27)*, ETL 22 (1946), p. 362-375 (cita en p. 362).
30. W.G. Kümmel, *Einleitung...*, p. 277.
31. J. Dupont, art. cit., p. 363.
32. H.W. Schmidt, Comentario, p. 265.
33. T.W. Manson, *St. Paul's Letter to the Romans and the Others*, BJRL 46 (1948), p. 224-240; también J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 190-203; cf. K.P. Donfried, *A Short Note on Rom 16*, JBL 89 (1970), p. 441-449.
34. C.E.B. Cranfield, Comentario, p. 9-11; cf. los comentarios de Nygren (p. 324), Barrett (p. 294s), Michel (p. 7 y sobre todo 376).
35. B.N. Kaye, *To the Romans and Others Revisited*, «Novum Testamentum» 18 (1976), p. 37-77 (sobre todo p. 38-41, 76). También C.K. Barrett, en *Neotestamentica et Semitica (Festschrift M. Black)*, Edimburgo 1969, p. 1-14.
36. Véanse las *Introducciones* de W.G. Kümmel, p. 277-280, sobre todo p. 279s, y J. Schmid, p. 688-694 (sobre todo p. 693s).
37. Cf. supra, p. 517. Véanse las *Introducciones* de W.G. Kümmel, p. 272, y de J. Schmid, p. 684s; igualmente, el Comentario de Cranfield, p. 12, 16.
38. J. Schmid, *Introducción...*, p. 685s.
39. E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Canstadt 1954, p. 191.
40. G. Klein, *Der Abfassung des Römerbriefes*, en *Rekonstruktion und Interpretation*, «Beiträge zur Evangelische Theologie», 50, 1969, p. 129-164.
41. Cf. supra, p. 599.
42. Cf. supra, p. 593s.
43. Cf. supra, p. 597s.
44. Véase G. Stählin, en TWNT, t. 1, p. 490. Comentarios de Lagrange (p. 335-340), Michel (p. 297), Althaus (p. 123), Barrett (p. 256), Käsemann (p. 351); L. Cerfaux, *Una lecture de l'épître aux Romains*, p. 121s; J. Dupont, *Appel aux faibles et aux forts*, en *Studiorum paulinorum Congressus*, t. 1, p. 357-366.
45. J. Dupont, art. cit., p. 357s, 363, 366.
46. En sus *Introducciones* Kümmel se muestra escéptico respecto de la identificación generalmente admitida (p. 271), mientras que Schmid, por su parte, manifiesta serias reservas, aunque mencionando el pasaje característico de Rom 15,7ss (p. 683).
47. Cf. W. Schmithals, *Die Irrlehrer von Rom 16,17-20*, «Studia Theologica» 13 (1959), p. 51-69. Nuestro modo de presentar Rom 16,17-20 supone, evidentemente, que el cap. 16 no pertenece a una edición efesia de la carta (cf. supra, p. 609s).
48. Cf. la bibliografía de los cap. 9-11, p. 775s. Véase también O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, tr. fr., Neuchâtel - París 1966, p. 247-264; S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le ch. 7 de l'épître aux Romains*, «Biblica» 43 (1962), p. 117-151 (exposición de la historia de la salvación

en tres etapas: pero se discute la interpretación del cap. 7 en función de este telón de fondo).

49. Cf. E. Massaux, *L'influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée,* Lovaina - Gembloux 1950, página 652.

50. Para los comentarios de Lutero y Calvino, véase la bibliografía general de la carta; cf. los comentarios de Lagrange (p. IV, X), Althaus (p. 3, 5), véase la nota de M. Carrez sobre la influencia de Gál y Rom en el siglo XVI, p. 595, y A. Schlatter, *Luthers Deutung des Römerbriefes,* Gütersloh 1917. La edición de la TOB francesa ha comenzado justamente por una traducción y anotaciones comunes de la carta a los Romanos (1967).

51. Véase la bibliografía; puede consultarse cómodamente la edición de bolsillo: *Kurze Erklärung des Römerbriefes,* Munich 1967 (tr. fr., Ginebra 1967).

52. Para este desarrollo, véase la bibliografía, p. 762ss y 776s.

53. Véase la bibliografía, p. 777.

54. Cf. supra, p. 603. Cf. A. Viard, *Le problème du salut dans l'épître aux Romains,* RSPT 47 (1963), p. 2-34, 373-397.

55. Cf. supra, p. 603.

56. Cf. R. Bultmann, *The Old and New Men in the Letters of Paul,* Richmond 1967; F. Lang, *Gesetz und Bund bei Paulus,* en *Rechtfertigung (Festschrift E. Käsemann),* p. 305-320.

57. Cf. J.-M. Cambier, *Le Moi dans Rom 7,* en L. di Lorenzi, *The Law of the Spirit,* Roma 1976, p. 13-44.

58. Véase la bibliografía sobre Rom 9-11 (p. 775); S. Lyonnet, *Les étapes du salut selon l'épître aux Romains,* París 1969; J.-M. Cambier, *L'Évangile de Dieu...,* p. 436 (referencias sobre la expresión «historia sagrada» concretamente en p. 48-51, 122-124, 172-175, 279-281).

59. Para un ensayo de traducción antropológica moderna del símbolo bíblico de Adán, véase la nota 15; además, P. Grelot, *El problema del pecado original,* Herder, Barcelona 1970 (presentación de los elementos básicos).

60. Sobre Adán en la literatura judía, véase Strack - Billerbeck, t. 3, p. 477; Filón, *Legum allegoriae,* 1, 12 (ed. Cohn-Wendland, t. 1, p. 69); *De opificio mundi,* 46 (ibid., t. 1, p. 46); S. Lyonnet, o.c. (nota 58), busca en 4 Esd un testimonio casi contemporáneo de la tradición relativa al pecado de Adán en la teología judía (p. 19s, 78-81, 102-106); cf. R. Scrogg, *The Last Adam,* Oxford 1966, p. 1-58.

Capítulo séptimo (págs. 623 a 635)

1. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* p. 189-193 (cf. 140-142).

2. M. Carrez, *Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes; Contribution à l'exégèse de Col 1,24,* RHPR 3 (1951), p. 343-353 (reproducido en: *De la souffrance à la gloire: De la Doxa dans la pensée paulinienne,* Neuchâtel 1964, p. 113-133).

3. E. Lohmeyer, Comentario, p. 40-68. Para todo lo que sigue, véase la bibliografía, p. 778.

4. A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu,* p. 152-158 (imagen), p. 185-191 (primogénito).

5. F.O. Francis y W.A. Weeks, *Conflicts at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies,* Missoula (USA) ^{2}1975.

6. J. Lähnemann, *Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation,* Gütersloh 1971, p. 34-42.

7. H.J. Conzelmann (Comentario de 1872) acepta una carta más corta, reelaborada por el autor de Ef en una situación antignóstica. C. Masson tiene puntos de vista muy parecidos.

8. Según Plinio, Colosas fue destruida por un terremoto, que tal vez pueda fecharse en el año 61. Este hecho podría explicar el silencio de Ap 3 sobre esta comunidad, mientras que cita en cambio la vecina ciudad de Laodicea.

9. La asociación de Apfia y Arquipo a Filemón plantea un problema. Arquipo ejerce un ministerio (Col 4,17). Apfia es una cristiana. Muchos autores consideran que Apfia era la esposa de Filemón y Arquipo su hijo: esto explicaría el empleo de la segunda persona del singular en el v. 2.

10. El texto trae πρεσβύτης, «viejo». Bentley y otros han conjeturado que debería leerse πρεσβευτής, «embajador». La conjetura es superflua: Lightfoot y Lohmeyer han establecido que buen número de textos, que van de la Setenta a Eusebio de Cesarea, emplean una palabra por la otra. Así, Pablo no invoca solamente la autoridad debida a su edad, sino también la que le confiere su calidad de embajador (de Cristo); cf. el empleo del verbo πρεσβεύω en 2Cor 5,20.

Capítulo octavo (págs. 636 a 650)

1. *Österreiches archäologisches Institut: Führer durch Ephesos,* por J. Keil, Viena 1964.

2. Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* Berlín 1965, p. 227 (tr. ing. *The New Testament Era,* Londres 1969, p. 303). Cuando estalló la guerra judía (67-70), el número de judíos en los países donde se había difundido el cristianismo sería de unos dos millones, el de cristianos 40 000. Hacia el año 100, la población de la provincia de Asia llegaría a los 4 millones, y el de los cristianos a 80 000. La Iglesia, en su totalidad, comprendería unos 420 000 fieles. Estas evaluaciones son, por supuesto, globales.

3. Véase un análisis detallado de este punto en la obra de C.L. Mitton citada en la bibliografía de la carta.

4. M. Goguel, *Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Ephésiens,* RHR, 1935, p. 254-284; 1936, p. 73-99.

5. W.G. Kümmel, *Einleitung,* p. 316.

6. P.N. Harrison, *Paulines and Pastorals,* Londres 1964, p. 31ss; *The Autor of Ephesians,* «Studia Evangelica» 2 (Berlín 1964), p. 676s.

7. J. Gnilka, comentario, p. 24-29.
8. K.G. Kuhn, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte,* NTS 7 (1960-1961), p. 334-346. Cf. también P. Benoit, *Qumran and the New Testament,* en *Paul and Qumran,* ed. J. Murphy - O'Connor, Chicago 1968, p. 1-30; J. Murphy - O'Connor, *Who wrote Ephesians?,* «The Bible Today» 18 (1965), p. 1201-1209; F. Mussner, *Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes,* en *NT Aufsätze (Festschrift J. Schmid),* Ratisbona 1963, p. 185-197.
9. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament,* tomo 1, Gotinga 1962.
10. Para todo lo que sigue, nos remitimos a la bibliografía de la p. 779; además: R. Schnackenburg, *Die grosse Eulogie Eph 1,3-14,* BZ 21 (1977), p. 67-87; apoyándose en un análisis de la estructura, el autor niega que este texto sea un himno poético.
11. M. Barth, Comentario, p. 97.
12. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* nueva ed., París 1955, p. 259-263; *Le Christ dans la théologie de Saint Paul,* p. 306s.
13. BJ, nueva edición (1973), p. 1687s.
14. Sobre el pre-gnosticismo, cf. supra, p. 538-540.
15. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église...,* p. 273-275.
16. J.A.T. Robinson, *Le corps,* tr. fr., París 1966 (= ed. ing. de 1962).
17. Y.M.J. Congar, en RSPT, 31 (1947), p. 84 (recensión de H. de Lubac, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'église au moyen âge).*
18. M. Bouttier, *L'horizon catholique de l'épître aux Ephesiens,* en *L'Évangile hier et aujourd'hui (Mélanges F.J. Leenhardt)* Ginebra 1968, p. 37.
19. A esta lista de autores vacilantes habría que añadir, además de Jülicher (1904), también a Cadbury, McNeile, Williams (1953).
20. J. Coutts, *The Relationship of Eph and Col,* NTS 4 (1957-1958), p. 195-211.
21. P. Benoit, *Ephésiens (Épître aux),* SDB, t. 7, col. 204-210.
22. J. Gnilka, *Das Kirchenmodell des Epheserbriefes,* BZ 15 (1971), p. 173-176 y el Comentario, p. 18-23 (con una discusión sobre el problema de la pseudonimia); H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief,* Munich 1973 (adopta la misma posición, a partir de la teología de los ministerios).

Capítulo noveno (págs. 651 a 666)

1. A. Jaubert, *Clément de Rome: Épître aux Corinthiens,* «Sources chrétiennes» 67, París 1971, p. 57. Lo mismo cabe decir de las cartas de Ignacio de Antioquía y de la 2Clem. Pero ya hacia el 120, aparecen con mucha mayor nitidez las dependencias de la *Carta de Policarpo* (cf. C. Spicq, Comentario, p. XLV-XLVIII).
2. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église,* LD 68, París 1971, p. 123-138.
3. J. Jeremias, *Presbytérion,* ZNW, 1957, p. 127s; P. Grelot, *El ministerio de la nueva alianza,* Herder, Barcelona 1969, p. 123.

4. A. Lemaire, o.c., p. 130.
5. Cf. E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zurich 1959, p. 190.
6. H. Schlier, *La hiérarchie de l'Église d'après les épîtres pastorales*, en *Le temps de l'Église*, p. 140-156.
7. R.J. Karris, *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles*, «Catholic Theological Union» 92 (1973), p. 549-564.
8. O. Merk, *Glaube und Tat in den Pastoralbriefen*, ZNW 66 (1975), p. 91-102.
9. C. Spicq, comentario, p. CX y CXII. Para toda esta exposición, véase la bibliografía, p. 781s.
10. C. Spicq, o.c., p. CXIX; con total firmeza, S. de Lestapis, *L'énigme des Pastorales*, p. 130-149.
11. La palabra es empleada por C. Spicq, o.c., p. CXVII.
12. Véase N. Brox, comentario, p. 376 de la ed. castellana.
13. N. Brox, *Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe*, BZ 13 (1969), p. 94.
14. R.E. Osborne, *St. Paul's Silent Years*, J.B.L, 1965, p. 62.
15. O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart 1933.
16. J. Jeremias, *Zur Datierung der Pastoralbriefe*, ZNW, 1961, p. 101-104 (reproducido en *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Gotinga 1966, p. 314-316).
17. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres: État de la question*, p. 152. La cita de L. Cerfaux se toma de la *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1970, t. II, p. 483.

BIBLIOGRAFÍA

Textos y estudios se señalan a lo largo de esta bibliografía [illegible] [illegible] las páginas correspondientes [illegible] general.

PARTE PRIMERA

EN EL UMBRAL DE LA ERA CRISTIANA

J. Leipoldt - W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums* [illegible] 1965-66 [illegible] [illegible] general, II Textos, III [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 1973 [illegible] [illegible] [illegible] volúmenes [illegible] el mundo [illegible] romano y el mundo judío al mismo tiempo.

SECCIÓN PRIMERA

EL MUNDO HELENÍSTICO Y EL IMPERIO ROMANO

CAPÍTULO PRIMERO

EL MUNDO POLÍTICO Y CULTURAL

J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Gotha 1877 [illegible] E. Bayer, Darmstadt - Berlín 1952; J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, Leipzig - Berlín, t. 1, 1927, t. 2, 1926; [illegible] [illegible] of Ancient [illegible], t. [illegible] Oxford 1926; P. Jouguet, *L'impérialisme* [illegible]

4. [illegible]

5. Cf. [illegible]

6. H. Schlier, La hiérarchie de l'Église d'après les épîtres pastorales, en Le temps de l'Église, p. [illegible].

7. R.J. Karris, The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles, en Journal of Biblical Literature 92 (1973), p. 549-564.

8. O. Merk, Glaube und Tat in den Pastoralbriefen, ZNW 66 (1975), p. 91-102.

9. C. Spicq, comentario, p. CX y CXII. Para toda esta exposición, véase la bibliografía, p. [illegible].

10. C. Spicq, o.c., p. [illegible]; con total firmeza, S. de Lestapis, L'énigme des Pastorales, p. [illegible].

11. La palabra es empleada por C. Spicq, o.c., p. CXVII.

12. Véase N. Brox, comentario, p. [illegible] de la ed. castellana.

13. N. Brox, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, BZ 13 (1969), p. 94.

14. [illegible] Osborne, St. Paul's Other Letters, [illegible].

15. O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe, Stuttgart 1933.

16. J. Jeremias, Zur Datierung der Pastoralbriefe, ZNW [illegible] (reproducido en Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, p. 314-316).

17. B. Rigaux, Saint Paul et ses lettres. État de la question, p. [illegible]. [illegible] en Introducción a la Biblia, Herder, Barcelona 1970, t. II, p. [illegible].

Títulos y subtítulos se refieren a los del texto cuya bibliografía se da. Para hallar las páginas correspondientes, se podrá consultar el índice general.

PARTE PRIMERA

EN EL UMBRAL DE LA ERA CRISTIANA

J. Leipoldt - W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums,* 3 vols., Berlín 1965-66. (I. Presentación general. II. Textos. III. Figuras comentadas); C.K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents,* Londres 1956; E. Lohse, *Le milieu du Nouveau Testament* (trad. fr.), París 1973 (con bibliografía). Todos esos volúmenes recubren el mundo grecorromano y el mundo judío al mismo tiempo.

SECCIÓN PRIMERA

EL MUNDO HELENÍSTICO Y EL IMPERIO ROMANO

CAPÍTULO PRIMERO

EL MUNDO POLÍTICO Y CULTURAL

J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus,* Gotha [2]1877 (nueva edición de E. Bayer, Darmstadt - Basilea 1952); J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus,* Leipzig - Berlín, t. 1, [3]1927; t. 2, [2]1926; M. Rostovtzeff, *A History of Ancient World,* t. 1, Oxford 1926; P. Jouguet, *L'Impérialisme romain*

et l'hellénisation de l'Orient, París 1926; [2]1937; A.J. Festugière - P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur,* t. 1: *Le cadre temporel,* París 1935; R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique,* París 1939; W.W. Tarn, *La civilisation hellénistique* (trad. francesa de E.J. Lévy), París 1936; U. Kahrstedt, *Gechichte des griechisch-römischen Altertums,* Munich [2]1952; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* t. 2: *Das römische Weltreich zur Zeit des NT,* Hamburgo 1956; H. Bengston, *Griechische Gechichte von den Anfänge bis in die römische Kaiserzeit,* Munich [2]1960; U. Wilcken - G. Klaffenbach, *Griechische Gechichte,* Munich - Berlín [9]1962; P. Petit, *La civilisation hellénistique,* París 1962; *La Paix romaine,* col. «Nouvelle Clio» 9, París 1971 (con bibliografía); A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford [3]1969.

1. EL MUNDO HELENISTICO

La herencia de Alejandro

W.W. Tarn, *Alexander the Great,* 2 vols., Cambridge 1948; P. Cloché, *Alexandre le Grand,* París 1954; Ch.A. Robinson, *The History of Alexander the Great,* 2 vols., Providence 1953-63; W. Kolbe, *Die Weltreichsidee Alexanders des Grosse,* Friburgo de Brisgovia 1936.
Sobre la irradiación de la lengua griega: A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque,* París [7]1965; A. Debrunner, *Geschichte der griechischen Sprache,* II. *Grundfrage und Grundzüge des nachklassischen Griechisch* (revisado por A. Scherer). Berlín [2]1969.

Vida económica y social

Vida económica: M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World,* 3 vols., Oxford 1941; *The Social and Economic History of the Roman Empire,* 2 vols., Oxford 1957 (revisado por Fraser); M.P. Charlesworth, *Trade Routes and Commerce of the Roman Empire,* Cambridge [2]1926; A. Petino, *Storia economica,* Catania 1961; J.P. Lévy, *L'économie antique,* París 1964; L. Mumford, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain,* París 1966; R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques,* Leiden 1968.
Vida urbana: L. Mumford, *La cité à travers l'histoire* (trad. G. & G. Durand), París 1964 (sobre todo p. 238-311); P. Petit, *La civilisation hellénistique,* París 1962, p. 31-35.

Vida familiar

M. Borda, *Lares: La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari,* Ciudad del Vaticano 1947; J. Carpopino, *La vie quotidienne à*

Rome à l'apogée de l'empire, París 1939, p. 97-124; J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum,* Leipzig [2]1954; R. Flacellière, *L'amour en Grèce,* París 1960; P. Grimal, *L'amour à Rome,* París 1963; J. Baldson, *Roman Woman,* Londres 1962.

El problema de la esclavitud

J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain,* París 1971.
Sobre la esclavitud, objeto de numerosos estudios del lado marxista: A. Deman, *Science marxiste et histoire romaine,* en «Latomus» (1960) 781-791; *Rapports du XI[e] Congrès des Sciences Historiques,* Estocolmo 1960; F. Böhmer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom,* 4 vols., Wiesbaden 1960-63; J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique,* París 1973.

II. IMPERIO ROMANO

El culto imperial

L. Cerfaux - J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme, le culte impérial dans la civilisation gréco-romaine,* Tournai 1957; J. Gagé, *«Basileia»: les Césars, les rois d'Orient et les «mages»,* París 1968; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte der antiken Herrscherkultes,* t. 2, Stuttgart 1960; R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien,* París 1958.

III. LAS FILOSOFÍAS POPULARES

La diversidad de corrientes filosóficas

Sobre las distintas corrientes y sus relaciones con la religión griega: G. Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Londres [2]1943; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* t. 2, Munich [2]1961, p. 10-50.
Sobre el escepticismo: V. Brochard, *Les sceptiques grecs,* París 1883 (reed. 1959); J. Chevalier, *Histoire de la pensée,* t. 1, París 1955, p. 483-518 (con bibliografía); Ch. Stouch, *Greek Scepticism,* Berkeley 1969; Filón de Alejandría frente al escepticismo: E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* París 1950, p. 207-225.
Sobre la ciencia griega: M. Daumas, ed., *Histoire de la science,* en «Encyclopédie de la Pléiade», París 1957; M. Pohlenz, *Der Geist der griechischen Wissenschaft,* Berlín 1923; I.L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften in Altertum,* Munich 1925; M. Pohlenz, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin,* Berlín 1938; J. Schumacher, *Die Anfänge abandländischer Medizin in der griechischen Antike,* Stuttgart 1965.

Principales textos filosóficos de las escuelas en C.J. De Vogel, *Greek Philosophy: A Collection of Texts with Notes and Explanations,* 3 vols., Leiden 1973.

Los principales sistemas

El epicureísmo

Textos: H. Usener, *Epicurea,* Leipzig 1887 (reed. 1963); extractos traducidos al francés por J. Brun, *Épicure, les épicuriens,* París 1961.
Sobre Epicuro: W. Schmid, art. *Epikur,* RAC, t. 5 (1962), col. 681-811 (con bibliografía); H. Steckel, en Pauly-Wissowa, Suppl. 11 (1968) col. 579-651; P. Boyance, *Lucrèce et l'épicurisme,* París 1963.
Sobre el aspecto religioso del epicureísmo: K. Kleve, *«Gnosis theõn»: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikurischen Theologie,* Oslo 1963; J.A. Festugière, *Épicure et ses dieux,* col. «Mythes et religions», París ²1968.

El estoicismo

Textos: H. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* 4 vols., Leipzig 1903-24 (reed. 1964); N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi,* 2 vols., Bari 1932-1935; Extractos: J. Brun, *Les stoïciens,* París 1957; y sobre todo *Les stoïciens:* textos traducidos al francés por E. Bréhier y editados bajo la dirección de P.M. Schuhl, en «Bibliothèque de la Pléiade», París 1962.
Estudios generales: M. Pohlenz, *Die Stoa. Gechichte einer geistigen Bewegung,* 2 vols., Gotinga 1949 (revisión y suplemento de H.T. Johann, 1971-72); V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* París 1953; L. Edelstein, *The Meaning of Stocism,* Cambridge, Mass. 1966; A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence,* París 1966; L.M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge 1969.
Textos de Posidonio: I. Edelstein - I.G. Kidd, t. 1, Cambridge 1972.
Textos de Epicteto, publicados y traducidos al francés por J. Souilhé - A. Jagu, coll. «G. Budé», 4 vols., París 1948-1965; Estudios: M. Spanneut, art. *Epiktet,* RAC, t. 5 (1962), col. 599-681; I. Bonforte, *The Philosophy of Epictetus,* Nueva York 1955.
Sobre Séneca: P. Grimal, *Sénèque: Sa vie, son oeuvre, sa philosophie,* París 1948 (reed. 1966); A. De Bovis, *La sagesse de Sénèque,* París 1948; M. Bodson, *La morale des derniers soïciens: Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle,* París 1969.
Sobre el contacto del estoicismo y el cristianismo: A. Bonhoeffer, *Epiktet und das Neues Testament,* 1911; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa,* ZNW 42 (1949) 69-104; J.N. Svenster, *Paulus and Seneca,* Leiden 1961; P. Benoit, *Sénèque et saint Paul,* en *Exégèse et théologie,* t. 2, París 1961, p. 383-414.

CAPITULO SEGUNDO

LA VIDA RELIGIOSA

Véanse las obras generales de J. Leipoldt - W. Grundmann, C.K. Barrett y E. Lohse (p. 721). Todos los problemas son presentados con bibliografía en *Histoire des religions,* bajo la dirección de H.Ch. Puech, en «Encyclopédie de la Pléiade», t. 1, París 1970 *(La religion grecque, La religion romaine);* t. 2, París 1972 *(Les religions orientales dans l'empire romain, La Gnòse, L'hermétisme égyptianisant);* más técnica: K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristilicher Umwelt.* Roma 1954.

1. LAS RELIGIONES TRADICIONALES

Datos generales

J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain,* 3 vols., París 1907-20; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* París ^{4}1929; H. Gressmann, *Der orientalischen Religionen im hellenistischen Zeitalter,* Berlin - Leipzig 1930; U. von Wilamowitz - Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., 1931-32 (reed. Darmstadt, 1955); A.J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile,* París 1932; L. Gernet - A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* París 1932; A.F. Festugière, *Le monde grécoromain au temps de N.S.,* t. 2: *Le milieu spirituel,* París 1935; A.D. Nock, *Hellenistic Religion,* Aberdeen 1939; R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques,* trad. francesa, París 1950; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* 2 vols., Munich 1955-1961; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte,* Munich 1960; E. Simon, *Die Göter der Griechen,* Munich 1969; E. des Places, *La religion grecque,* París 1969.

Prácticas particulares

Los oráculos

K. Latte, art. *Orakel,* en Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie,* t. 14/1, col. 1258ss; J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellenisés,* 2 vols., París 1938; F. Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and the Romans,* Nueva York 1932; M.P. Nilsson, *Les croyances religieuses populaires de la Grèce antique,* París 1955; R. Flacellière, *Devins et oracles grecs,* col. «Que sais-je?» 939, París 1961 (con bibliografía).

El gusto por lo maravilloso, la astrología y la magia

R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, col. «Mythes et religions», París 1963; G. Delling, *Die Beurteilung des Wunders durch die Antike*, en *Studien zum NT und Hellenistischen Judentum*, Gotinga 1970, p. 53-71.
Sobre taumaturgos: L. Bieler, *«Theios aner»: Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vols., Viena 1935-36 (reed. 1967); D.L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBL Diss, serie 1, Missoula 1972.
Sobre el culto a Asclepio: K.H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster 1953; K. Kerenyi, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt 1956.
La fatalidad o la fortuna: G. Herzog-Hauser, en RAC, t. 7, A 1643ss; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2, p. 190; A.J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, p. 101-115; E. des Places, en M. Brillant - R. Aigrain, *Histoire des religions*, t. 3, p. 274-281; K. Prümm, *Religionsgechichtliches Handbuch*, p. 404-12, 435-41.

II. LAS RELIGIONES DE LA SOMBRA Y DE LO VITAL

Mitos y cultos de iniciación

E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationel*, París 1965.
Sobre el culto a Dionisio: H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchos*, París 1951 (reed. 1970); M.P. Nilsson, *The Dionysos Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957.
Sobre el orfismo: W.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Londres 1935, [2]1952; M.J. Lagrange, *Les mystères: L'Orphisme*, París 1937; M.P. Nilsson, *Geschichte...*, t. 2, p. 678ss; P. Fabre, *Les religions de la Grèce antique*, en M. Brillant - R. Aigrain, *Histoire des religions*, t. 3, París 1955, p. 196-205; R. Follet, art. *Mystères: L'Orphisme*, SDB, t. 6, col. 55-87 (1857).
Sobre la esperanza de la inmortalidad: F. Cumont, *Lux perpetua*, París 1949; R. Hoven, *Stoïcisme et soïciens face au problème de l'au-delà*, París 1971.

Las religiones mistéricas

Generalidades: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig - Berlín 1927 (reed. 1963); Th. Hoffner - O. Kern, art. *Mysterien*, en Pauly-Wissowa, *Enzyklopädie...*, t. 32, col. 1209-1350; P. Boyancé, *Mystères et cultes mystiques dans l'antiquité classique*, Actas del Congreso de Estrasburgo (Association Guillaume Budé). París 1939, p. 182-208: G. Haufe, *Die Mysterien*, en Leipoldt-Grundmann, *Umwelt des Urchris-*

tentums, t. 1, p. 101-26; R. Follet, art. *Mystères,* SDB, t. 6, col. 10-54, 88-127; véase la colección de textos y estudios dirigida por J. Vermaseren, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain,* Leiden 1961ss.

G.E. Milonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries,* Princeton 1961.

Sobre el culto de Isis: R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit,* Meisenheim-an-Glan 1963 (cf. *Bulletin de la Faculté de Lettres* de Estrasburgo 1962, p. 217-244); M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten,* en *Botschaft und Geschichte* (Gesammelte Aufsätze), t. 2, Tubinga 1956, p. 30-79; R. Follet, *a.c.,* col. 127-35.

Sobre el culto de Mitra: F. Cumont, *Les mystères de Mithra,* París [3]1913: R. Follet, art. cit., col. 136-51; J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae,* 2 vols., La Haya 1959-60; *Mithra, ce dieu mystérieux,* París 1962.

III. RELIGIÓN DE LA INTELIGENCIA Y DE LA LUZ: LA GNOSIS

La revelación de Hermes Trismegisto

Edición crítica de los textos: A.D. Nock - A.J. Festugière, *Hermès Trismegiste,* 4 vols., col. «Budé», París 1945-54.

Estudios: J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos,* Munster 1914; C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks,* Londres 1935, p. 99-248; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste,* 4 vols., París 1944-54; *Hermétisme et mystique païenne,* París 1967; J. Doresse, *L'hermétisme égyptianisant,* en *Histoire des religions,* «Encyclopédie de la Pléiade», t. 2, p. 430-97 (con bibliografía); *Le origini dello Gnosticismo,* Colloquio di Messina, 13-18 abril 1966, Testi et discussioni publicati a cura di Ugo Bianchi, Leiden 1970.

La gnosis en tiempos del Nuevo Testamento

Exposición general con bibliografía: J. Doresse, *La Gnose,* en *Histoire des religions,* («Encyclopédie de la Pléiade»), t. 2, p. 364-429; H. Leisegang, *La Gnose,* París 1951; H. Jonas, *The Gnostic Religion,* Boston [2]1963; W. Foerster, *Gnosis,* 2 vols., Zurich 1969-71 (trad. inglesa: *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts,* ed. R.McL. Wilson, Oxford 1972-74).

Sobre la Gnosis y el Nuevo Testamento: R.M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes,* París 1964; R.McL. Wilson, *Gnose et Nouveau Testament,* Tournai - París 1969; W. Eltester, ed., *Christentum und Gnosis,* Berlín 1969; K.W. Tröger, *Gnosis und Neuen Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie,* Berlín 1973.

SECCIÓN SEGUNDA

EL MUNDO JUDÍO

Véanse las obras de C.K. Barrett, E. Lohse, J. Leipoldt - W. Grundmann, citados en p. 721.
E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., Leipzig [4]1901-1911; reelaborada por G. Vermes - F. Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, vol. 1 Edimburgo 1973; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, París 1914; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig 1923 (trad. francesa: *Jérusalem au temps de Jésus*, París 1967); W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga [3]1926; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols., Cambridge USA 1927-1930; H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 4 vols., Munich 1928; *Rabbinischer Index*, Munich 1956; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Gabalda 1931; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols., París 1934-35 (reed. 1950); M. Simon, *Verus Israel: Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain*, París 1948; Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, París 1950; F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, París 1952; S.W. Baron, *Histoire d'Israel, vie sociale et religieuse*, II. *Les premiers siècles de l'ère chrétienne*, París 1957; V. Forster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Halle 1940-1957; Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Hamburgo [2]1959; M. Simon - A. Benoit, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, col. «Nouvelle Clio» 10, París 1968; L. Finkelstein, ed. *The Jews*, 3 vols., Nueva York 1971; U. Rappaport, *Bibliography of Works on Jewish History in the Hellenistic and Roman Periods (1946-1970)* en *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel*, vol. 6, Haifa 1972, p. 247-322; A. Caquot, *Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar Kokhéba*, en *Histoire des religions*, «Bibliothèque de la Pléiade», t. 2, París 1972, p. 114-184; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga [2]1973; S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, en *Compendia Rerum Judaicarum ad NT*, sección I, Assen 1974; A. Jaubert - K. Hruby - R. Le Déaut, *Judaïsme*, DS, t. 8, col. 1487-1562; W.D. Davies - L. Finkelstein (dirs.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge 1975.

CAPÍTULO PRIMERO

EL CONTEXTO POLÍTICO, ECONÓMICO Y SOCIAL DEL JUDAÍSMO PALESTINO

I. VIDA POLÍTICA Y ECONÓMICA

Herodes el Grande y sus sucesores

J. Klausner, *Jésus de Nazareth,* París 1933, 196-252; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State,* vol. 2, Filadelfia [2]1969, p. 3-99 y 121-151; A. Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk,* Berlín 1969; Sh. Applebaum, *Herod I,* en *Encyclopaedia Judaica,* t. 8 (1971), col. 375-385; H.W. Hoehner, *Herod Antipas,* Cambridge 1972.
E. Schürer, ed. G. Vermes - F. Millar, *The History of the Jewish People,* t. 1, p. 267-357; S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century,* t. 1, p. 216-307.

Los prefectos y procuradores romanos

E. Schürer, o.c., p. 357-427, 455-470, 514-528; S. Safrai - M. Stern, o.c., p. 300-376; S. Zeitlin, o.c., p. 139-145, 177-223.

La vida económica

Daniel-Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus,* París 1961; J. Klausner, *Jésus de Nazareth,* París 1933, p. 253-282; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus,* París 1967; S.W. Baron, *Histoire d'Israel: Vie sociale et religieuse,* t. 1, p. 335-382; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*[2], t. 2, p. 266-280.

II. VIDA RELIGIOSA Y SOCIAL

LAS GRANDES DIVISIONES DE LA SOCIEDAD JUDÍA

Referente a toda esta sección, véanse las obras generales antes citadas, p. 728, salvo en aquellos casos en los que se indica bibliografía complementaria.

Los escribas y los ancianos

J. Jeremias, art. Γραμματεύς, TWNT, t. 1, 740-742; K.H. Rengstorf, Διδάσκαλος, TWNT, t. 2, 150-162; E.E. Urbach, *The Sages, their Concepts and*

Beliefs, Jerusalén 1969; *Sages,* en la *Encyclopaedia Judaica,* t. 14 (1971) 636-655.

LAS INSTITUCIONES

El templo y el culto

L.H. Vincent - A.M. Stève, *Jérusalem de l'Ancient Testament,* II. *Archéologie du Temple,* París 1956; A. Parrot, *Le Temple de Jérusalem,* Neuchâtel - París 1954; K.M. Kenyon, *Jerusalem Excavating: 3000 Years of History,* Londres 1967; Y. Yadin, ed., *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City (1968-1974),* Jerusalem 1975.

La sinagoga

I. Sonne, *Synagogue,* en *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* t. 4, 476-491 (bibliografía excelente); S. Schrage, Συναγωγή, TWNT, t. 7, 798-850; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* Francfort del Meno ³1931; P. Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen,* ZNW 55 (1964) 143-161; K. Hruby, *La synagogue dans la littérature rabbinique,* «L'Orient syrien» 9 (1964) 473-514; H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel,* Londres 1967, p. 213-245.

El sanedrín

E. Lohse, Συνέδριον, TWNT, t. 7, 858-869; T.A. Burkill, *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* t. 4, 214-218; S.B. Hoenig, *The Great Sanhedrin,* Filadelfia 1953; H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin,* Cambridge, Mass., 1961.

FIESTAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS

R. de Vaux, *Instituciones del AT,* Herder, Barcelona ²1975, p. 599-648; J. Van Goudouver, *Fêtes et calendriers bibliques,* París ³1967; R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël,* Ginebra 1974.

El sábat

E. Lohse, art. Σάββατον, TWNT, t. 7, p. 1-35; R. de Vaux, *Instituciones del AT,* Herder, Barcelona ²1975, p. 599-609; H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT,* t. 2, p. 610-630; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim,* t. 1, p. 16-39;

K. Hruby, *Le sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes,* «L'Orient syrien» 7 (1962) 435-462; 8 (1963) 55-86.

La pascua

Mishna, tratado *Pesahim;* H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT,* t. 4, p. 41-76; H. Haag, art. *Pâque, SDB,* t. 6, col. 1120-1149; P.E. Bonnard, art. *Pâque,* VTB, París [2]1970, 885-891; J.B. Segal, *The Hebrew Passover,* Londres 1963; R. Le Déaut, *La nuit pascale,* Roma 1963; cf. BVC, n. 62 (1965) 14-26; *La première Pâque d'Israël (Ex 12),* en «Assemblées du Seigneur», n. 20, p. 30-42; N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha,* Munich 1963; R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl,* Munich 1972; J. Jeremias, *La dernière Cène: Les paroles de Jésus,* París 1972.

Pentecostés

J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte,* París 1971; M. Delcor, art. *Pentecôte,* SDB, t. 7, col. 858-879; E. Lohse, art. Πεντεκοστή, TWNT, t. 6, p. 44-53; B. Noack, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumrân and Acts,* «Annual of the Swedish Theological Institute» 1 (1962) 73-95; K. Hruby, *Shabu'ot ou la Pentecôte,* «L'Orient Syrien» 8 (1963) 395-412; R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive,* «Assemblées du Seigneur», n. 21 (1963) 22-38.

Los tabernáculos

Mishna, tratado *Sukkah;* H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT,* t. 2, p. 774-812; K. Hruby, *La fête des Tabernacles au Temple, à la synagogue et dans le Nouveau Testament,* «L'Orient syrien» 7 (1962) 163-174; R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël,* p. 75-92.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA LITERATURA DE ORIGEN PALESTINO

1. TARGUM, MIDRASH Y EXÉGESIS JUDÍA ANTIGUA

El targum

B. Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature,* Nueva York 1972; E. Schürer - G. Vermes - F. Millar, *The History of the Jewish People,* t. 1, p. 105-114 (bibliografía excelente); R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique,* Roma 1966; M. McNamara, *Targum and Testament,*

Shannon 1972; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature,* Cambridge 1969. A. Díez Macho, *El Targum,* Barcelona 1972.

El Midrash

R. Bloch, *Midrash,* SDB, t. 5, col. 1263-1281; A.G. Wright, *The Literary Genre Midrash,* Nueva York 1967: cf. recensión en «Biblica» 50 (1969) 395-513; M. Kadushin, *The Rabbinic Mind,* Nueva York [2]1965; G. Vermes, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis,* en *The Cambridge History of the Bible,* Cambridge 1970, p. 199-231; I.L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midrashexegese,* VT Suppl. 1, Leiden 1953, p. 150-181; M. Gertner, *Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics,* en «Bull. of the School of Or. and African Studies» 25 (1962) 1-27.

II. LOS APÓCRIFOS (o PSEUDOEPIGRAFOS) DEL JUDAISMO PALESTINO

Colecciones: E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Tubinga 1900 (reeditado); R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* Oxford 1913; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* Augsburgo 1928; E. Hammershaimb - J. Munck - B. Noack - P. Seidelin, *De Gammeltestamentlige Pseudepigrapher,* Copenhague 1953ss; A. Kahana, *The Apocrypha of the Old Testament and Other Non-Canonical Books,* Tel-Aviv 1959 (en hebreo); W.G. Kümmel, (dir.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit,* Gütersloh 1973ss (5 volúmenes previstos).

Presentación de los libros en: A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive, des origines à la ruine de l'état juif,* París 1950; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* Tubinga [3]1964, p. 773-864; J.B. Frey, *Apocalyptique,* SDB, t. 1, 326-354; *Apocryphes de l'Ancien Testament,* t. 1, 354-460 (París 1925); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* Tubinga [2]1934, p. 4-51; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen,* Heidelberg 1971.

G. Delling, ed., *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur (1900-1960),* Berlín 1960, p. 73-113; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament,* Leiden 1970; *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca,* Leiden 1970 (textos).

Sobre el «profeta» Henoc

El primer libro de Henoc: Traducciones: F. Martin, *Le Livre d'Hénoch,* París 1906; R.H. Charles, *The Book of Enoch,* Oxford 1912; colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Hammershaimb, Kahana; Reedición del texto griego: M. Black, *Apocalypsis Henochi Graece,* Leiden 1970; Presentación y estudios: A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*

d'Ancien Testament, p. 15-30 (complemento bibliográfico: Delling, n. 1925-1974); H.L. Jansen, *Die Henochgestalt: Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung*, Oslo 1939; Textos de Qumrân: M. Black, *The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran*, en W.V. Van Unnik, ed. *La littérature juive entre Tenach et Mischna*, Leiden 1974, p. 15-28; J.T. Milik, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrán*, «Harvard Theological Review» 64 (1971) 333-378; *The Books of Enoch*, Oxford 1976.
El segundo libro de Henoch: A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch*, París 1952; colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Kahana.
El tercer libro de Henoch: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Books of Enoch*, Cambridge 1928; reed. con *Introduction* de J. Greenfield, Filadelfia 1973.

El libro de los Jubileos

Traducción: R.H. Charles, *The Book of Jubilees or Little Genesis*, Londres 1902 (reed. Jerusalén, s.a.); Colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Kahana, Hammershaimb.
Texto: A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 150-162; *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, p. 70-102; E. Tisserant, *Fragments syriaques du Livre des Jubilés*, RB (1971) 545-557.
Estudios: M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Ginebra 1960; G. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden 1971 (bibliografía); Complemento bibliográfico en G. Delling, o.c., p. 109s.

Los Testamentos

Los Testamentos de los patriarcas

R.H. Charles, *The Greek Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908; *The Testaments of the Twelve Patriarchs Translated*, Londres 1908; traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Kahana, Hammershaimb; M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953; *Testamenta XII patriarcharum*, Leiden 1964 (ms de Cambridge); *Studies on the Testament of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1975 (colección importante); M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze patriarches et les manuscrits de Qumrân*, París 1960; C. Burchard - J. Jervell - J. Thomas, *Studien zu den Testamenten der XII Patriarchen*, Berlín 1969; J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der XII Patriarchen*, Leiden 1970; E. Tardeanu, *Les Testaments des douze patriarches en slave*, JSJ 1 (1970) 148-184; K.H. Rengstorf, *Herkunft und Sinn der Patriarchenreden in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, en W.C. Van Unnik, ed., *La littérature juive entre Tenach et Mischna*, p. 29-47; bibliografía complementaria: A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'AT*, p. 49-59 (con

status quaestionis actual); J.T. Milik, *4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène*, RB (1972) 77-97.

Otros testamentos

E.P. Laperrousaz, *Le Testament de Moïse (généralement appelé «Assomption de Moïse»)*, «Semitica» 19 (París 1970); A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 128-141; *Fragmenta Pseudepigraphorum...*, p. 63-67; G.W.E. Nickelsburg, ed., *Studies on the Testament of Moses*, Cambridge (EE.UU.) 1973; traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Kahana, Hammershaimb.
M.R. James, *The Testament of Abraham*, Cambridge 1892; M.E. Stone, *The Testament of Abraham*, Missoula (EE.UU.) 1972; M. Delcor, *Le Testament d'Abraham, suivi de ceux d'Isaac et de Jacob: Traduction et commentaire*, Leiden 1973; bibliografía en A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 31-39; traducción en las colecciones de Riessler y Kümmel (III/2).
S.P. Brock, *Testamentum Jobi*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece 2, Leiden 1967 (texto griego); M.R. James, *The Testament of Job*, en *Apocrypha Anecdota*, II, «Texts and Studies», vol. 5, Cambridge 1897; M. Philonenko, *Le Testament de Job et les Thérapeutes*, «Semitica» 8 (París 1958) 41-53; M. Delcor, *Le Testament de Job, la Prière de Nabonide et les traditions targoumiques*, en *Bibel und Qumran (Festschrift J. Bardtke)*, Berlín 1968, p. 57-74; R.A. Kraft, *The Testament of Job*, Missoula (EE.UU.) 1974; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 100-104; traducción en la colección de Riessler.

Los Salmos de Salomón

Texto en las ediciones de la biblia griega; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, París 1911; M. Delcor, *Psaumes de Salomon*, SDB, t. 9, col. 214-245; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 60-69; Traducción en todas las colecciones de pseudepígrafos.

Relatos haggádicos

Las «Antigüedades bíblicas» del Pseudo-Filón

M. Delcor, *Pseudo-Philon*, SDB, t. 5, col. 1354-1375; M.R. James, *The Biblical Antiquities of Pseudo-Philon*, Prolegomenon by L.H. Feldman, Nueva York 1971; D.J. Harrington - J. Cazeaux - C. Perrot - P. Bogaert, *Les «Antiquités bibliques» du Pseudo-Philon*, col. «Sources chrétiennes», París 1976 (edición crítica del texto, traducción y comentarios); D.J. Harrington, *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philon*, Missoula (EE.UU.) 1974; traducción en las colecciones de Riessler y Kümmel.

Otros relatos haggádicos

J.B. Frey, *Adam (Apocryphes mis sous son nom)*, SDB, t. 1, col. 101-134; texto: C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1876, p. 1-23; traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Hammershaimb (bajo el título: Vida de Adán y Eva). Bibliografía: A.M. Denis, *Introduction...*, p. 3-14.
E. Tisserant, *L'ascension d'Isaïe*, París 1909; traducciones: colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Hammershaimb, Kümmel; A.M. Denis, *Introduction...*, p. 170-176; C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, Filadelfia 1946; traducción en Riessler; bibliografía: A.M. Denis, *Introduction...*, p. 85-90.

Apocalipsis apócrifos

H.H. Rowley, *The Redevance of Apocalyptic*, Londres 1944; S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth*, Londres 1952; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres 1964; J. Schreiner, *Altestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung*, Munich 1969; K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970 (= *The Rediscovery of Apocalyptic*, Londres 1972); W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Gotinga 1973. Sobre el estudio de este problema desde el siglo XIX: J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Ersforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen 1969.

El libro segundo de Baruch

Texto: S. Dedering, *Apocalypse of Baruch. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Leiden 1973 (cf. M. Kmosko, *Patrologia syriaca*, t. 2, París 1907, col. 1068-1207); traducción y comentario: R.H. Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres 1896; P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2 vols., «Sources chrétiennes» 144, París 1969; A.F. Klein, *The Sources and Relation of the Syriac Apocalypse of Baruch*, JSJ 1 (1970) 63-76; contestaciones de las posiciones de P. Bogaert: J. Hadot, *Le problème de l'Apocalypse syriaque de Baruch, d'après un ouvrage récent*, «Semitica» 20 (1970) 51-76; cf. *La datation de l'Apocalypse syriaque de Baruch*, «Semitica» 15 (1965) 79-96; traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Kahana; bibliografía: A.M. Denis. *Introduction...*, p. 182-186.

El libro cuarto de Esdras

Texto latino: R.L. Bensley - M.R. James, *The Fourth Book of Ezra,* Cambridge 1895; B. Violet, *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra),* GCS 18, Gotinga 1910; estudio: L. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras,* París 1906; comentarios críticos: L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras,* París 1938; J.M. Myers, *I and II Esdras,* «The Anchor Bible» 42, Nueva York 1974, p. 105-354; traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Kahana, Hammershaimb.

Otros apocalipsis

G. Steindorf, *Die Apokalypse des Elias, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse,* Leipzig 1899; J.M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie,* París 1972; traducción en la colección de Riessler, p. 168-177.
M.R. James, *Apochrypha anecdota,* II («Texts and Studies» 5), p. 84-102 (Apocalipsis griego de Baruc); J.C. Picard, *Apocalypsis Baruchi graece,* Leiden 1967; *Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch,* «Semitica» 20 (1970) 77-103; traducciones: *Apocalypse de Baruch* y *Apocryphe d'Ézéchiel,* en las colecciones de Riessler y Kümmel (t. 5/1); bibliografía en A.M. Denis, *Introduction...,* p. 79-84, 163-169, 192s (cf. p. 37s sobre *Apocalypse d'Abraham).*

CAPÍTULO TERCERO

GRUPOS RELIGIOSOS Y PENSAMIENTO JUDÍO

1. GRUPOS RELIGIOSOS EN PALESTINA

LOS SAMARITANOS

L.A. Mayer - D. Broadribb, *Bibliography of the Samaritans,* Leiden 1964; H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge,* Berlín 1971 (bibliografía reciente).
T.H. Gaster, *Samaritans,* en *Interpreter's Dictionary of the Bible,* t. 4, col. 190-197; A. Loevenstamm - J. Macdonald - B. Tsedaka, *Samaritans,* en *Encyclopaedia Judaica,* t. 14 (1971) col. 725-758; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus,* p. 461-469; R.J. Coggins, *Samaritans and Jews: Origins of Samaritanism Reconsidered,* Londres 1975.
J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect,* Cambridge, EE.UU., 1968; J. Macdonald, *Memar Marqah: The Teaching of Marqah,* Berlín 1963; *The Theology of the Samaritans,* Londres 1964; A.E. Cowley, *The Samaritan Liturgy,* Oxford 1909.

LOS FARISEOS

Además de las obras generales de Schürer, Moore, Bonsirven: A. Michel - J. Le Moyne, art. *Pharisiens*, SDB, t. 7, col. 1022-1115; R. Meyer - H.F. Weiss, art. Φαρισαῖος, TWNT, t. 9, p. 11-51.
Morton Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, en *Israel: Its Role in Civilization*, (ed. M. Davis), Nueva York 1956, p. 67-81; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 331-356; E.E. Ubach, art. *Sages*, en «Encyclopaedia Judaica» 14 (1971) 636-655; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.* 3 vols., Leiden 1971.
R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, trad. francesa, París 1928; J.Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951; R. Marcus, *The Pharisees in the Light of Modern Scholarship*, en «Journal of Religion» 32 (1952) 153-164; L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, Filadelfia [3]1966; W.D. Davies, *Introduction to Pharisaism*, Filadelfia 1967.
I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge 1917 y 1924 (reimpresión: Nueva York 1967); G. Vermes, *Jesus the Jew*, Londres 1973; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden 1974.

LOS SADUCEOS

Además de las obras citadas sobre los fariseos: A.C. Sundberg, art. *Saduceos*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 4, p. 160-163; R. Meyer, art. Σαδδουκαῖος, TWNT, t. 7, p. 35-54; J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, París 1972.

LOS ESENIOS Y LA COMUNIDAD DE QUMRÂN

Repertorios bibliográficos: C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Berlín, vol. 1, 1957; vol. 2, 1965; W.S. Lasor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls (1948-1957)*, Pasadena 1958; B. Jongeling, *A Classified Bibliography of the Finds in he Desert of Judah (1958-1969)*, Leiden 1971. La «Revue de Qumrân» (= RQ) informa sobre las obras y los artículos a medida que van apareciendo.
Instrumentos de trabajo: K.G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Gotinga 1960; *Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten*, RQ, n. 14 (1963) 163-234.
Exposiciones generales: M. Burrows, *Les manuscrits de la mer Morte*, trad. francesa, París 1956; *Lumières nouvelles sur les manuscrits de la mer Morte*, trad. francesa, París 1959; J. Carmignac, art. *Esséniens*, en *Tables du DTC*, fasc. 6, col. 1266-1277 (1957); J.T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, París 1957; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Londres 1958; R. de

Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte,* Londres 1961; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtichkeit,* Gotinga 1963; J.C. Trever, *The Untold Story of Qumran,* Westwood 1965; A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto* (balance de 25 años de hallazgos y estudio), BAC, Madrid 1973.

Los textos de Qumrân

Edición de los textos: M. Burrows - J.C. Trever - W.H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery:* I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary.* II. *Plates and Transcriptions of the Manual of Discipline,* New Haven, EE.UU., 1950-1951; E.L. Surenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University,* Jerusalén 1954; *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD), Oxford, vol. 1: *Qumrân Cave 1,* 1955; vol. 2: *Les grottes de Murabba'at,* 1961; vol. 3: *Les petites grottes,* 1962; vol. 4: *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11,* 1965; vol. 5: *Qumrân Cave 4* (4Q 158-186), 1968 [que hay que corregir con J. Strugnelli en RQ, n. 26 (1970) 163-276]. Textos particulares se hallan dispersos en varias revistas o colecciones.
Traducciones y estudios: A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* París 1959; J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer,* 2 vols., Munich 1960; J. Carmignac - E. Cothenet - P. Guilbert - H. Lignee. *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* 2 vols., París 1961-1964; G. Vermes. *The Dead Sea Scrolls in English,* Penguin Books, Londres 1962; E. Lohse, *Die Texte aus Qumrân hebräisch und deutsch,* Munich 1964; L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumrân,* Turín 1971.

Las Reglas

Regla de la Comunidad

Para texto y traducciones, véanse las colecciones citadas en la *Bibliografía general.* Además, J.T. Milik, en VD (1951) 129-158; J. van der Ploeg, en BO (1951) 113-126; W.G. Brownlee, Basor, *Supplementary Studies* 10-12 (1951); G. Lambert, en NRT (1951) p. 938-975; Estudio: P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline,* Leiden 1957.

Regla de la guerra

Texto y traducciones, en las colecciones de la *Bibliografía general;* P. Boccacio - G. Berardi, *Bellum filiorum lucis: Transcriptio et versio latina,* Roma 1957; J. Carmignac, *La Règle de la Guerre,* París 1958; J. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre,* Leiden 1959; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light,* Londres 1962; B. Jongeling, *Le Rouleau*

de la Guerre, Assen 1962; M. Baillet, *Les manuscrits de la Règle de la Guerre dans la grotte 4 de Qumrân,* RB (1972) 217-226.

El Documento de Damasco

Además de todas las colecciones véase *Pseudopigrapha* de R.H. Charles (p. 785-834); C. Rabin, *The Zadokite Documents,* Oxford [2]1958; S. Schechter, *Fragments of a Zadokie Work,* en *Documents of Jewish Sectaries,* Prolegomena by J.A. Fitzmyer, Nueva York 1970 (con bibliografía completa).

Himnos y oraciones

El volumen de los himnos o «hôdayôth»

Además de las colecciones completas, véase J. Carmignac, *Les éléments historiques des Hymnes,* RQ 6 (1960) 205-222; *Les citations de l'Ancien Testament et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les Hymnes,* RQ 7 (1960) p. 357-394; S. Holm-Nielsen, *Hôdayôth: Psalms from Qumran,* Aarus 1960; M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns,* Leiden 1961; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayoth),* París 1962.

Otros textos litúrgicos

Los textos se dan traducidos en las colecciones o revistas a medida que van apareciendo. Sobre el *Volumen de los Salmos* de la cueva 11, véase DJD, t. 4 (J.A. Sanders); otro rollo fragmentario: J.P.M. van der Ploeg, *Le psaume 91 dans une recension de Qumrân,* RB (1965) 210-217; *Un petit rouleau des psaumes apocryphes,* en *Tradition und Glaube (Festschrift K.G. Kuhn),* Gottinga 1971, p. 128-139.
Sobre los cinco salmos siríacos: W. Baars, *Apocryphal Psalms, The Old Testament in Syriac (Peshitta Version),* t. 4/6, Leiden 1972; M. Delcor, *Cinq nouveaux psaumes esséniens,* RQ 1 (1958) 85-102 (= *Les Hymnes de Qumrân,* p. 299-319); M. Philonenko, *L'origine essénienne des cinq psaumes de David,* «Semitica» 9 (1959) 35-48; A. Dupont-Sommer, *Le psaume 151 dans 11QPs^a et le problème de son origine essénienne,* «Semitica» 14 (1964) 25-62; J. Magne, *Recherche sur les Psaumes 151, 154 et 155,* RQ 32 (1975) 503-591.

Los «Pesharim»

Sobre el *Pésher de Habacuc,* además de las colecciones de textos, M. Delcor, *Essai sur le Midrash d'Habacuc,* París 1951; K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar von Toten Meer,* Tubinga 1953; A. Michel, *Le Maître de justice,* Aviñón 1954; H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumran-Gemeinde,* Bonn 1971.

La mayoría de los demás *Pesharim* han sido editados por J.M. Allegro, DJD, t. 5: *Qumrân Cave 4,* vol. 1 (4Q158-4Q186); véase J. Carmignac, *Interprétations des prophètes et de psaumes,* en *Les textes de Qumrân traduits et interprétés,* t. 2, p. 43-128 (bibliografía hasta 1963, p. 60-64); hay que completarlo con A. Dupont-Sommer, *Observations sur le Commentaire de Nahum,* «Journal des savants» (1963) 201-227; Y. Yadin, *Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered,* IEJ (1971) 1-12.
Sobre el texto referente a Melquisedec, véase J. Carmignac, en RQ 27 (1970) 343-378, y J.T. Milik, en JJS (1972) 95-144 (con bibliografía de publicaciones y de textos inéditos).

Las narraciones haggádicas

Sobre 1QGenAp: N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon,* Jerusalén 1966; traducción en todas las colecciones; texto, traducción y comentario, J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave* I, Roma 1966 (segunda edición revisada, 1971).
Sobre el ciclo de Daniel: J.T. Milik, *Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel: Fragments araméens de Qumrân 4,* RB 1956, p. (407-415); R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid,* Berlín 1962; W. Sommershausen, *Nabonid im Buche Daniel,* Maguncia 1964; traducción en varias colecciones.

Los targumes

J. van der Ploeg - A.S. van der Woude - B. Jongeling, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran,* Leiden 1971; M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI,* Jerusalén 1974; J. Fitzmyer, *Some Observations on the Targum of Job from Qumrân Cave XI,* CBQ (1974) 503-526 (con bibliografía).

El volumen de cobre

J.T. Milik, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q* (3Q15), en DJD, t. 3: *Les petites grottes,* p. 199-302; edición no oficial: J.M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll,* Londres 1960.

El pensamiento de Qumrân

F.M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du 4e évangile et la Communauté de l'Alliance,* RB (1955) 5-44; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte,* Bonn 1956; J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme,* París 1957 (reeditado en la colección «Foi vivante»); J. Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ,*

París 1957; A. Jaubert, *La date de la Cène*. París 1957; K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York 1957; *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme*, «Recherches Bibliques» IV, Lovaina - París 1959; F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran texts*, Londres 1959; M. Black, *The Scrolls and the Christian Origins*, Londres 1961; *The Scrolls and Christianity: Historical and Theological Significance*, Londres 1969; A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans les Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, París 1963; B. Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and in the NT*, Cambridge 1965; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tubinga 1966 (examen sistemático de cada versículo del NT, y luego de cada tema); W.S. Lasor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids 1972; J. Murphy - O'Connor, ed., *Paul and Qumran*, Londres 1968; J.H. Charlesworth, ed., *John and Qumrân*.

LOS MOVIMIENTOS BAUTISTAS

J. Thomas, *Les mouvements baptistes en Palestine et en Syrie*, Gembloux 1935; H. Cazelles, *Naissance de l'église: Secte juive rejetée?*, París 1968, p. 89-95.
E. Cothenet, art. *Prophétisme dans le Nouveau Testament*, SDB, t. 8, col. 1234-1264 (Juan Bautista, con bibliografía del tema); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968.
J. Schmitt, art. *Mandéens*, SDB, t. 5, col. 558-788 (con bibliografía); E.S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Leiden [2]1962; K. Rudolph, *Die Mandäer*, 2 vols., Gotinga 1960-61; *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichchliche Untersuchungen*, Gotinga 1965 (con bibliografía e indicación de fuentes). Selección de textos mandeos en W. Foerster, *Gnosis*, t. 2, Oxford 1974, p. 123-318.

II. EL JUDAISMO DE LENGUA GRIEGA

DATOS HISTORICOS

Textos antiguos: S. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, París 1895 (reed. Hildesheim 1963); V.A. Tcherikover - A. Fuks, *Corpus payrorum judaicarum*, 3 vols., Cambridge (EE.UU.) 1957-64; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I. *From Herodotus to Plutarch*, Leiden 1974.
Estudios y presentación de problemas: S. Reinach, art. *Judaei*, en DAGR de Daremberg y Saglio; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, París 1914 (reed. Nueva York, s.a.); J. Vandervorst, art. *Dispersion*, SDB, t. 5, col. 359-372; S.W. Baron, *Histoire d'Israël: Vie sociale et religieuse*, trad. fr., t. 1, París 1956, p. 224-285; H.J. Léon, *The Jews of Ancient Rome*, Filadelfia 1960; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*; trad. ingl. de S. Applebaum, Filadelfia - Jerusalén 1961; M. Black, *The Develop-*

ment of Judaism in the Greek and Roman Periods, en *Peake's Commentary of the Bible,* ed. M. Black - H.H. Rowley, Londres 1963, p. 693-98; W.D. Davies, *Contemporary Jewish Religion,* p. 705-11; J. Maier - J. Schreiner, *Literatur und Religion des Frühjudentums,* Wurzburgo 1973 (especialmente p. 328-352, por H. Hegermann); S. Safrai - M. Stern, *The Jewish People in the First Century,* t. 1 (1974) cap. 3, 8, 9 (con bibliografía complementaria).
La edición revisada de E. Schürer, *The History of the Jewish People,* t. 1, considera especialmente el judaísmo palestino; asimismo M. Hengel, *Judentum und Hellenismus,* Tubinga ²1973.

LA LITERATURA DEL JUDAISMO HELENISTICO

Presentación sucinta: H. Hegermann, *Griechisch-jüdisches Schriftum,* en J. Maier - J. Schreiner, *Literatur und Religion des Frühjudentums,* p. 163-180; G. Delling, ed., *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur (1900-1960),* Berlín 1960; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament,* Leiden 1970; *Fragmenta Psedepigraphorum quae supersunt graeca, una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis,* Leiden 1970 (ambas obras incluyen también los pseudepígrafos de origen palestino traducidos al griego).

La tradición de los historiadores

Texto de 3(1) Esdras en los Setenta (edición crítica de R. Hanhart, Setenta de Gotinga, 1974; cf. *Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches,* Gotinga 1974); E. Bayer, *Das dritte Buch Esdras und seine Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia,* Friburgo de Brisgovia 1911; K.F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra,* Gotinga 1970; J.M. Myers, *I & II Esdras,* Anchor Bible, Nueva York 1974 (con bibliografía); traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Hammershaimb; traducción latina en *Apéndice* de la Vulgata.
Fragmentos de los historiadores en los dos libros de A.M. Denis, con presentación y bibliografía sobre cada uno de ellos. Véase asimismo J. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker.* III*a,* Berlín - Leiden 1940 (²1954); traducción en las colecciones de Riessler y Kümmel III/2.

Flavio Josefo

Sobre Flavio Josefo, edición crítica de B. Niese, *Flavii Josephi opera,* 7 vols., Berlín 1887-1895; texto y traducción inglesa de H.St.J. Thackeray - R. Marcus - L.H. Feldmann, *Josephus,* Loeb Classical Library, 9 vols., Londres - Cambridge (EE.UU.) 1926-1965; trad. fr. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe,* ed. Th. Reinach, 7 vols. (menos *Autobiografía);* F.L. Josèphe, *Contre Apion,* por Th. Reinach - L. Blum, col. G. Budé, París 1930; *Auto-*

biographie, por A. Pelletier, col. G. Budé, París 1959; *Guerre des juifs*, libro 1, por A. Pelletier, col. G. Budé, París 1975; V. Istrin - A. Vaillant - P. Pascal, *La prise de Jérusalem, de Josèphe le Juif* (texto en ruso antiguo y trad. fr.), 2 vols., París 1934-38.
H.St.J. Thackeray - R. Marcus, *A Lexicon to Josephus*, 4 fascículos publicados, París 1930-1955; K.H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, t. 1, Leiden 1973.
Suplemento 1: A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden 1968; H. Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus (1470-1970)*, Leiden 1968.
H.St.J. Thackeray, *Josephus: The Man and the Historian*, Nueva York 1929 (reed. 1967); L.Bernstein, *Flavius Josephus, his Time and his Critics*, Nueva York 1938; L.H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, «Studies in Judaica», Nueva York 1963; A. Schalit, ed., *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt 1973; O. Betz - K. Haacker - M. Hengel, ed., *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antike Judentum un dem NT (Festschrift Otto Michel)*, Gotinga 1974.

Apologética y propaganda

P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistischen jüdische Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburgo 1954; A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate: Introduction, texte critique, traduction et notes*, col. «Sources chrétiennes» 89, París 1962 (contiene bibliografía crítica, p. 255-59, con indicación de otras ediciones críticas y traducciones); *Flavius Josèphe, adaptation de la Lettre d'Aristée*, París 1962. Hay que añadir las colecciones de Charles, Hammarshaimb y Kümmel; A.M. Denis, *Introduction...*, p. 105-110.

Novelistas, poetas y sabios

La novela edificante entre los judíos

Texto de 3Mac: Setenta de Gotinga, 9/3; traducción y presentación en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Kahana; M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Macchabees*, Nueva York 1953.
Sobre José y Asenet: C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, Tubinga 1965; M. Philonenko, *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden 1968; T. Holtz, *Christliche Interpolationen in Joseph und Aseneth*, «Journal for the Study of Judaism» 1 (1970) 3-34; traducción en la colección de Riessler; bibliografía en A.M. Denis, *Introduction...*, p. 40-48.
Sobre la oración de Manasés, texto griego en las ediciones de los Setenta; texto siríaco en *The Old Testament in Syriac* 4/6, Leiden 1972; texto latino en apéndice de la Vulgata, traducción en las colecciones de Kautzsch,

Charles, Riessler, Kümmel 4/1 (con bibliografía); cf. A.M. Denis, *Introduction...*, p. 177-181.

La poesía en lengua griega

Texto de los oráculos sibilinos: C. Alexandre, *Oracula sibyllina: Texte grec et trad. latine*, t. 1 (en 2 vols.), París 1841-1853; t. 2, 1856; J. Geffcken, *Die Oracula sibyllina*, Leipzig 1902; A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, Munich 1951; V. Nikiprowetsky, *La troisième sibylle*, París - La Haya 1970; J.J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Harvard 1974; A.M. Denis, *Introduction*, p. 111-122; traducción en las colecciones de Kautzsch, Charles, Riessler, Hammarshaimb (fragmentos y libros 3, 4, 5).
Fragmentos poéticos: A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*, p. 270-277 (cf. 223-234, para los textos interpolados); *Fragmenta Pseudepigraphorum*, p. 203-216 (cf. 161-174).

Sabios, moralistas y filósofos

Texto de 4 Macabeos en las ediciones de los Setenta. Traducción en las colecciones de Charles (t. 2), Riessler y Hammarshaimb (fasc. 6). Traducción latina: H. Dörrie, *Passio SS. Machabaeorum*, Gotinga 1938; A. Dupont-Sommer, *Le 4e Livre des Macchabées*, París 1939; M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Macchabees*, Nueva York 1953.
Otros textos de sabios: J.P. Audet, *La sagesse de Ménandre l'égyptien*, RB (1952) 55-81; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs*. p. 215-219; *Fragmenta Pseudepigraphorum*, p. 149-156 (sentencias del Pseudo-Focílides); *Introduction*, p. 220ss; *Fragmenta*, p. 157-160 (cartas del Pseudo-Heraclito); *Introduction*, p. 225-238; *Fragmenta*, p. 217-228 (texto de Aristóbulo); traducción en las colecciones de Riessler y Kümmel (III/2).

Filón de Alejandría

Texto: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Kohn - P. Wendland - S. Reiter, 6 vols. (2 vols. de índices por H. Leisegang), Berlín 1896-1930; con trad. ingl., F.H. Colson - G.H. Whitaker, *Philo*, Loeb Classical Library, 10 + 2 vols., Londres - Cambridge (EE.UU.) 1929-1962; con trad. fr. R. Arnaldez - J. Puilloux - Cl. Mondésert, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 36 vols., París 1961ss; G. Mayer, *Index philoneus*, Berlín - Nueva York 1974.
Presentación y estudios: G. Bardy, art. *Philon le Juif*, DTC, t. 12, col. 1439-1456 (con bibliografía exhaustiva hasta 1933); E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París ³1950; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, París 1958; L. Feldman, *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, Nueva York 1963; Cl. Mondésert - R. Cadiou - J.E. Ménard - R. Arnaldez - A. Feuillet, art. *Philon d'Alexan-*

drie, SDB, t. 7, col. 1288-1351 (1966); coloquio del CNRS, *Philon d'Alexandrie (Lyón 1966)*, París 1967; presentación general del personaje, la obra y las interpretaciones modernas: R. Arnaldez, en *De opificio mundi (Oeuvres*, t. 1), París 1961, p. 17-112; bibliografía: G. Delling, p. 34-50.

III. EL PENSAMIENTO JUDÍO EN TIEMPOS DE JESÚS

Véanse supra, p. 728, las obras generales de E. Schürer (t. 2), M.J. Lagrange, J. Bonsirven, G.F. Moore, W. Bousset - H. Gressmann; véanse también A. Jaubert, art. *Judaïsme* (vida religiosa) y K. Hruby (la *Tôrah)*, DS, t. 8, col. 1503-10; 1522-37.

Dios, la Alianza y la Ley

Sobre el monoteísmo: J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. 1, París 1935; sobre la palabra *(Memra)*, J. Starcky, art. *Logos*, SDB, t. 5, col. 465-75; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, t. 2, p. 302-333; sobre la presencia *(Shekina)*, A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlín 1969.
Sobre la alianza; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme*, París 1963; O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967; C.W. Buchanan, *The Consequents of the Covenant*, Leiden 1970; sobre el Justo, R. Mach, *Der Zaddiq in Talmud und Midrasch*, Leiden 1957.
Sobre Israel, la ley y el pecado, J.Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951 (reed. 1973); H.J. Schoeps, *Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubinga 1959; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 1958; *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, p. 139-315 (trad. fr. resumida: *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*, París 1966); D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptic und der Pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen 1960; B. Noack, *Spätjudentum und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1971; M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis*, Düsseldorf 1971.

El mundo de los espíritus: ángeles y demonios

Véanse los arts Ἄγγελος, Δαίμων, Διάβολος, Πνεῦμα, Σατᾶν, TWNT, t. 1, p. 79-81 (G. Kittel); t. 2, p. 12-16 y 74-78 (W. Foerster); t. 6, p. 383-384 (E. Sjöberg) y 387-390 (E. Schweizer); t. 7, p. 152-156 (W. Foerster); E. Langton, *La démonologie*, trad. fr., París 1951; B.J. Bamberger, *Fallen Angels*, Filadelfia 1952; F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, París 1956, p. 305-315; J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran*, en *Congress Volume* (Oxford 1959), VT Suppl 7, Leiden 1960, p. 318-345; H. Haag,

El diablo, Herder, Barcelona 1978, p. 133-196; sobre los nombres de los ángeles, R. Margaliouth, *Mal'akhe Elyon,* Jerusalén ²1964 (en hebreo) y M. Margalioth, *Sefer ha-hazim,* Jerusalén 1966 (en hebreo).

Mesianismo y escatología

El mesianismo

M.J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* París 1909; R.H. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity,* reed. por G.W. Buchanan, Nueva York 1963; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* Tubinga 1934; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel, from its Beginning to the Completion of the Mishna,* Londres 1956; S. Mowinckel, *He that cometh: the Messiah Concept in the OT and later Judaism,* Oxford 1956; A.S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran,* Assen, 1957; K.G. Kuhn, *The Two Messiahs of Aaron and Israel,* NTS 1 (1954-1955), p. 168-180 (en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament,* p. 54-64); J. Liver, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth,* HTR (1959) 149-185; M.A. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le NT,* París 1958; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 1ff,* Leiden 1961; T.F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology,* Londres 1961; P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l'AT: État de la question,* en *La Venue du Messie* («Recherches Bibliques» VI), Brujas - París 1962, p. 19-50.
Véanse las obras sobre apocalíptica citadas en p. 735 (especialmente, H.H. Rowley y D.S. Russell); J. Starcky, *Les quatre étapes du Messianisme à Qumrân,* RB (1963) 481-505; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism,* Cambridge 1972; J. Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique,* Gembloux 1974, 126-144 (p. 135, bibliografía sobre Qumrân).

El profeta escatológico y el Hijo del hombre

Sobre el retorno de Elías, J. Jeremias, art. Ἠλείας, TWNT, t. 2, p. 930-36; H. Reisenfeld, *Jésus transfiguré,* Copenhague 1947.
Sobre el nuevo Moisés, W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1964, p. 109-315.
Sobre el Hijo del hombre en el judaísmo: M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark,* Londres 1967, p. 11-76; F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History,* Londres 1967, p. 55-231; J. Coppens, *De Mensenzoon-logia in het Markus-evangelie* (con un resumen, notas y una bibliografía en francés), Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, Bruselas 1973.

CAPITULO CUARTO

LA DESTRUCCIÓN DEL SEGUNDO TEMPLO Y SUS CONSECUENCIAS

DATOS HISTÓRICOS

Véase E. Schürer, S. Zeitlin, S. Safrai y M. Stern, antes citados, p. 728.
M. Hengel, *Die Zeloten,* Leiden 1961; *Jésus et la violence révolutionnaire,* trad. fr., París 1973; S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church,* Londres [2]1957; *Jésus et les Zélotes,* trad. fr., París 1975; P. Prigent, *La fin de Jérusalem,* Neuchâtel 1969.

LA VIDA Y EL PENSAMIENTO JUDÍOS DESPUÉS DEL AÑO 70

LA REACCIÓN JUDÍA ANTE LA DESTRUCCIÓN DEL 70 Y LA REORGANIZACIÓN DEL JUDAÍSMO

S.W. Baron, *Histoire d'Israël,* t. 2, París 1957, p. 709-762; M. Simon, *Verus Israel,* París 1964, p. 19-28; J. Goldin, *The Period of the Talmud (135 B.C.E. - 1035 C.E.),* en *The Jews* (ed. J. Finkelstein), t. 1, Nueva York 1970, p. 119-224; J. Neusner, *A Life of Rabban Johanan ben Zakkai,* Leiden [2]1970; *Judaism in a Time of Crisis: Four Responses to the Destruction of the Second Temple,* en «Judaism» 21 (1972) 313-327; *Eliezer ben Hyrkanus The Tradition and the Man,* 2 vols., Leiden 1973.

LA LITERATURA RABÍNICA

Se consultará sobre todo H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* Munich [5]1921, o la traducción inglesa: *Introduction to the Talmud and Midrash,* Filadelfia 1931 (reimpresa en 1959); Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna,* Berlín 1971.
Véanse las bibliografías dadas en E. Schürer - G. Vermes - F. Millar, *The History of the Jewish People,* t. 1, Edimburgo 1973, p. 68-122 (la más completa); J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature,* Cambridge 1969; A. Michel - J. Le Moyne, art. *Pharisiens,* SDB, t. 7, col. 1023-1026; R. Le Déaut, art. *Judaïsme,* DS, t. 8, col. 1502. En esas bibliografías se hallarán las ediciones críticas de los textos.
Excelente síntesis de las doctrinas en A. Cohen, *Le Talmud,* París 1950; sobre todo, E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs,* Jerusalén 1975.

Mishna y Talmud

Ediciones de la *Mishna:* G. Beer - O. Holzmann, Giessen 1912ss; Ph. Blackman, 6 vols. (con trad. ingl.), Londres - Nueva York 1951-1963; trad. ingl. solamente: H.D. Danby, Oxford 1933; trad. it.: V. Castiglioni, *Mishnaioth,* 3 vols., Roma 1962-1965; trad. alem.: K.H. Rengstorf - L. Rost, Berlín (en curso de publicación).

Edición de la *Tosefta:* M.S. Zuckermandel, Pasewalk 1880 (reed. Jerusalén 1963); G. Kittel - K.H. Rengstorf, Stuttgart (en curso de publicación).

Traducciones del *Talmud: Talmud de Jerusalén:* trad. fr. de M. Schwab, París, reed. en 6 vols., 1960; *Talmud de Babilonia:* trad. alem. de L. Goldschmidt, 12 vols., Berlín, reed. 1965; trad. ingl. de I. Epstein, 18 vols., Londres 1961.

Véase la bibliografía completa dada en E Schürer - G. Vermes - F. Millar, *The History of the Jewish People,* t. 1, p. 80-90.

Los Midrashim

Véanse las ediciones, traducción y estudios indicados en la bibliografía de E. Schürer - G. Vermes - F. Millar, o.c., p. 90-99.

Midrashim tanaítas en trad. alem.: *Mekhilta de R. Ishmaël,* J. Winter - A. Wünsche, Leipzig 1909; *Sifra,* J. Winter, Breslau 1938; *Sifré sobre Núm,* K.G. Kuhn, Stuttgart 1959; *Sifra sobre Dt,* H. Ljungman, 1964ss; en trad. ingl., *Mekhilta,* ed. de Z. Lauterbach, con trad., Nueva York 1975.

Midrash Rabbah: trad. alem. de A. Wünsche, Leipzig 1881-1885; trad. ingl. de H. Freedman - M. Simon, 10 vols., Londres 1939.

W.G. Braude, *Midrash Tehillim,* trad. ingl., New Haven 1959; W.G. Braude, *Pesiqta Rabbati,* trad. ingl., New Haven - Londres 1968; W.G. Braude - I.J. Kapstein, *Pesiqta de-Rab Kahana,* trad. ingl., Londres 1975.

Los targumes

Véanse las bibliografías indicadas en las obras citadas en p. 731s (especialmente B. Grossfeld, R. Le Déaut, J. Bowker, y sobre todo E. Schürer - G. Vermes - F. Millar, p. 105-114): ediciones críticas y estudios.

Trad. latina de todos los targumes (excepto 1-2Cró y Trg 2 de Est) en la *Biblia políglota* de Londres (reed., Graz 1964-1965); J.W. Etheridge, *The Targum of Onqelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch,* trad. ingl. reed., Nueva York 1968; J.F. Stenning, *The Targum of Isaiah,* Oxford 1949; R. Le Déaut - J. Robert, *Le Targum des Chroniques,* ed. crítica y trad. fr., Roma 1971; E. Levine, *The Aramaic Version of Ruth,* ed. crítica y trad. inglesa, Roma 1973; B. Grossfeld, *The Targum to the Five Megilloth,* Nueva York 1973 (reed. de traducciones varias); A. Díez-Macho, *Neophyti I: Targum Palestinense, ms de la Biblioteca Vaticana,* 5 vols., con trad. cast., fr. e ingl., Madrid 1968ss.

Los textos litúrgicos

I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst,* Frankfurt [3]1931 (reimpresión, Hildesheim 1967); D. Hedegard, *Seder R. Amram Gaon,* Lund 1951 (con el estudio de K. Hruby, *Autour du plus ancien rituel juif,* «Cahiers Sioniens» (1955) 303-336; A. Cronbach, *Jewish Worship in NT Times,* en *Interpreter's Dictionary of the Bible,* t. 4, col. 894-903; J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im,* Jerusalén [2]1966 (en hebreo y con resumen en inglés); J.J. Petuchowski, ed., *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy,* Nueva York 1970.

La literatura rabínica y el Nuevo Testamento

H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash,* 6 vols., Munich 1922-61; M. Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels,* Filadelfia 1951; J.W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1954; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* Londres 1956; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,* Londres [2]1958; *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1964; *The Gospel and the Land,* Los Ángeles 1974; M.P. Miller, *Targum, Midrash and the Use of the OT in the NT,* JSJ 2 (1971) 29-82 (artículo de síntesis). *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* (en curso de publicación), vol. 1: *The Jewish People in the First Century* (ed. S. Safrai - M. Stern), Assen 1974.

PARTE SEGUNDA

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

CAPITULO PRIMERO

BREVE HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN

A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tubinga 1913 (=[6]1951); F.M. Braun, *Où en est le problème de Jésus,* Bruselas - París 1932; M. Goguel, *Jésus,* París 1950, p. 15-54; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament (1861-1964),* Londres 1964; trad. cast.: *La interpretación del Nuevo Testamento,* Península, Barcelona 1968; W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Friburgo de Br. 1958, [2]1970; *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht,* Stuttgart 1970.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

Comentarios: J. Knabenbauer (CSS 1894), E.P. Gould (ICC 1897), M.J. Lagrange (EB[5] 1929), J. Huby (VS 1924), F. Hauck (THK 1931), L. Pirot (BPC 1935), E. Lohmeyer (MKNT 1937, con supl. G. Sass 1963), J. Schniewind (NTD[5] 1949), E. Klostermann (HNT[4] 1950), J. Schmid (RNT [2]1973), D.E. Nineham (Pelican 1963), W. Grundmann (THK 1959, [5]1971), E. Schweizer (NTD[11] 1967). Fuera de colección: H.B. Swete (Londres 1898), W.C. Allen (Londres 1915), A. Schlatter (Stuttgart 1935), V. Taylor (Londres 1952), E. Haenchen (Berlín 1966).

Estudios: C.A. Turner, *Marcan Usage,* JTS, t. XXV a XXIX (1924-1928), passim; M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil,* Roma 1937; R.H. Lightfoot, The Gospel Message of St. Mark, Londres 1950; J.M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums,* Zurich 1956; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums,* Gotinga 1956; J.C. Doudna *The Greek of the Gospel of Mark,* Filadelfia 1961; T.A. Burkill, *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel,* Nueva York 1963; E. Trocmé, *La Formation de l'Évangile selon Marc,* París 1963; J. Bowman, *The Gospel of Mark: New Christian Jewish Passover Haggadah,* Leiden 1965; B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc,* Brujas-París 1965; trad. cast.: *Para una historia de Jesús. Testimonio del Evangelio de Marcos,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1967; J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second évangile,* ETL 43 (1967), p. 74-99; G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc,* «Lectio divina», n.º 47, París 1968; K.G. Reploh, *Markus, Lehrer der Gemeinde,* Stuttgart 1969; H.W. Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium,* Gotinga 1971; F. Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaktion,* Lovaina 1973; *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (dir. M. Sabbe), Lovaina 1974; J. Radermakers, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc,* Bruselas 1974.

CAPÍTULO TERCERO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO

Comentarios: J. Knabenbauer (CSS 1892), W.C. Allen (ICC 1907), A. Durand (VS 1924), M.J. Lagrange (EB[4] 1927), D. Buzy (BPC 1935), E. Klostermann (HNT[3] 1935), J. Schniewind (NTD[4] 1950), J. Schmid (RNT [2]1973), E. Lohmeyer - W. Schmauch (MKNT 1956), P. Bonnard (CNT 1963), W. Grundmann (THK 1968), E. Schweizer (NTD[4] 1973). Fuera de colección: A. Plummer (Londres 1909), A.H. McNeile (Londres 1915), A. Schlatter (Stuttgart 1929), P. Gaechter (Innsbruck 1964), L. Sabourin (1975).

Estudios: G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew,* Oxford 1946; E. Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée,* Lovaina 1950; B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew,* Cambridge 1951; K. Stendahl, *The School of St. Matthew,* Upsala 1954, ^{2}1969; W. Trilling, *Das wahre Israel,* Munich 1959, ^{3}1964; trad. cast.: *El verdadero Israel,* Fax, Madrid 1974; G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium,* Neukirchen ^{5}1968; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit,* Gotinga 1962, ^{2}1966; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäus-Evangelium,* Munich ^{2}1966; B. Rigaux, *Témoignage de l'Évangile de Matthieu,* Brujas 1967; trad. cast.: *Para una historia de Jesús. Testimonio del Evangelio de Mateo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium,* Gotinga 1967; R.H. Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel,* Leiden 1967; W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Mt-Ev,* Stuttgart 1969; *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (dir. M. Didier), Gembloux 1971; J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu,* Lovaina 1972.

CAPÍTULO CUARTO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

Comentarios: A. Plummer (ICC 1901, ^{5}1928), J. Knabenbauer (CSS^{2} 1905), T. Zahn (KNT 1913), M.J. Lagrange (EB^{4} 1927), A. Valensin - J. Huby (VS 1927), E. Klostermann (HNT 1929), F. Hauck (THK 1934), L. Marchal (BPC 1935), K.H. Rengstorf (NTD^{9} 1962), J. Schmid (RNT ^{2}1974), W. Grundmann (THK 1961), E.E. Ellis (CB 1966), H. Schürmann (HKNT, t. 1, 1969). Fuera de colección: J.M. Creed (Londres 1930), A. Schlatter (Stuttgart 1931), N. Geldenhuys (Londres 1950), G. Bouwman (Dusseldorf 1968).

Estudios: H.J. Cadbury, *The style and literary Method of Luke,* Cambridge (USA) 1919; S. Antoniadis, *L'Évangile de Luc: Esquisse de grammaire et de style,* París 1930; R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt des Lukas,* 2 vol., Zurich 1949; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* Tubinga 1954, ^{3}1960; W.C. Robinson, *The Way of the Lord. A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke,* Filadelfia 1962; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas,* Munich 1965; W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der Theologie des Lukas,* Munich 1965; E. Keck - J.L. Martyn, *Studies in Luke-Acts,* Nashville 1966; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften,* Brujas 1965; A. George, *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième évangile,* ETL, 43 (1967), p. 100-129; T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentliche Zitate bei Lukas,* TU 104, Berlin 1968; M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas,* Gü-

tersloh 1969; J.D. Kaestli, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc*, Ginebra 1969; W.G. Kümmel, *Luc en accusation dans la théologie contemporaine*, ETL, 46 (1970), p. 265-281; B. Rigaux, *Le témoignage de l'évangile de Luc*, Brujas 1970; trad. cast.: *Para una historia de Jesús. Testimonio del Evangelio de Lucas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973; J. Jervell, *Luke and the People of God. A. New Look at Luke-Acts*, Minnéapolis 1972; *L'évangile de Luc*. Mémorial Lucien Cerfaux (dir. F. Neirynck), Gembloux 1973; *Das Lukas-evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (dir. G. Braumann), Darmstadt 1974.

CAPITULO QUINTO

EL HECHO SINÓPTICO

Sinopsis en griego: W.C. Rushbrooke (Londres 1880); A. Wright (Londres 1906); E. De Witt Burton - E.J. Goodspeed (Chicago 1948); A. Huck - H. Lietzmann (Tubinga 1950); W. Larfeld (Tubinga 1911); M.J. Lagrange (Barcelona 1926); B. de Solages (Leiden 1959); K. Aland (Stuttgart 1964); R.J. Swanson, *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels*, Dillsboro (USA) 1975 (griego e inglés); R.A. Edwards, *Concordance to Q*, Montana (USA) 1975. Sinopsis en francés: C. Lavergne (París 1948); L. Deiss (Brujas 1963); L.N. Bonpois (Tours 1965); P. Benoit - M.E. Boismard (París 1965; ed. cast.: Bilbao 1975).

Panoramas: J. Weiss - R. Schütz, *Synoptische Tafeln*, Gotinga 1929; A. Barr, *A Diagram of synoptic Relationships*, Edimburgo 1938, ²1941; X. Léon-Dufour, *Concordance des Évangiles synoptiques*, Tournai-París 1956 (existe trad. inglesa); W.R. Farmer, *Synopticon: The Verbal Agreement between the Greek Texts of Matthew, Mark and Luke Contextually Exhibited*, Cambridge 1969; R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zurich-Stuttgart 1971; J. Luján, *Concordancias del NT*, Herder, Barcelona 1975.

Estudios: P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Friburgo de B. 1899; J.C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford ²1909 (reimp. 1968); cf. F. Neirynck (dir.), *Hawkins's Additional Notes to His «Horae Synopticae»*, ETL 46 (1970), p. 78-111; W. Larfeld, *Die ntl. Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit*, Gütersloh 1925; J. Schmid, *Matthäus und Lukas. Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien*, Friburgo de B. 1930; B.C. Butler, *The Originality of Matthew: A Critique of the Two-Documents Hypothesis*, Cambridge 1951; P. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953; L. Vaganay, *Le Problème synoptique*, París 1954; W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, 2 vol., Cambridge 1953-1957; *La Formation des évangiles*, (dir. J. Heuschen), Lovaina 1957; W.R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, Londres-Nueva York 1964; E.P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, Cambridge 1969; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen 1969; A. Gaboury, *La Structure des Évangiles synoptiques. La structure-type à l'ori-*

gine des Synoptiques, Leiden 1970; L. Frey, *Analyse ordinale des évangiles synoptiques*, París 1969; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus. Kriterien der Jesusforschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch Frühgeschichte des Evangeliums*, Berlín 1970; A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchungen zu Mt. und Lk. Ein Beitrag zur Quellenkritik*, Roma 1971; T. Schramm, *Der Markustoff bei Lukas*, Cambridge 1971; *Jesus and man's hope* (Pittsburgh's Festival on the Gospels), in «Perspective», 11-1, Pittsburgh 1971; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972; B. de Solages, *La composition des évangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources*, Leiden 1973; *Le fait synoptique*, número especial de RSR 60 (1972), p. 489-632; F. Neirynck, *The Minor Agreements of Mt and Lk against Mk*, Lovaina 1974; X. Léon-Dufour, *Autour de la question synoptique*, RSR 42 (1954), p. 549-584; 60 (1972), p. 491-518; 615-632.

CAPITULO SEXTO

LA LECTURA CRÍTICA DE LOS EVANGELIOS

Citamos numerosas obras en las notas del texto: M. Albertz, J. Barr, G. Bertram, G. Bornkamm, R. Bultmann, L. Cerfaux, H. Conzelmann, M. Dibelius, E. Fascher, K. Grobel, E. Güttgemanns, R. Hummel, K. Koch, H.W. Kuhn, L. Martin, W. Marxsen, L. McGinley, J. Rohde, J. Roloff, E. Schick, G. Strecker, V. Taylor, G. Theissen, W. Trilling; *La Formation des Évangiles, Exégèse et herméneutique.*
Señalemos, además los siguientes estudios: F.C. Grant, *Form Criticism*, Chicago 1934; R.H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, Londres 1935; G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, en «Theologische Rundschau» 24 (1956-1957), p. 283-338; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the limits of «Formgeschichte»*. Londres 1957; N.A. Wilder, *The Language of the Gospel*, Nueva York 1964; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1967; trad. cast.: *Los métodos histórico-críticos en el NT*, Ed. Católica, Madrid 1969; E.V. McKnight, *What is Form Criticism?*, Filadelfia 1969; N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, Filadelfia 1969.

CAPITULO SÉPTIMO

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

Vidas de Jesús o similares: R. Bultmann, (1926, tr. fr. 1968), M.J. Lagrange (1928), L. de Grandmaison (1928), J. Lebreton (1931), M. Goguel (1932, 1950), F. Prat (1933), J. Klausner (1922, tr. fr. 1933), M. Dibelius (1939), G. Ricciotti (1947, tr. cast. [9]1968), F. Büchsel (1947), G. Bornkamm (1956, tr. cast. 1975), J. Guitton (1956, tr. cast. [2]1965), E. Stauffer (1957),

W. Grundmann (1957), A. Nisin (1961, con tr. cast.), D. Flusser (1968, tr. cast. 1975), E. Schweizer (1968, tr. fr. 1975), E. Trocmé (1971, tr. cast. 1974), H. Braun (1969, tr. cast. 1975), C.H. Dodd (1970, tr. cast. [3]1977), J. Guillet (1971), G. Vermes (1973, tr. cast. 1977), W. Kasper (1974, tr. cast. [2]1978).

Estudios: A. Schweizer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tubinga 1913; J.G.H. Hoffmann, *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire: Étude de la valeur historique des vies de Jésus en langue française, non-catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert,* Upsala 1947; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus,* Londres 1954; *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung* (dir. H. Ristow - K. Matthiae), Berlín 1960; *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie,* (dir. K. Schubert), Vienne 1962; X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus,* París 1963; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad,* Herder, Barcelona [3]1978; H. Schürmann, *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage,* Leipzig 1972; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung,* Stuttgart 1973.

PARTE TERCERA

LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Comentarios: E. Preuschen (HNT 1912), H.H. Wendt (MKNT[9] 1913), Th. Zahn (KNT[4] 1922-1927), A. Loisy (París 1920 = Francfort 1971), E. Jacquier (EB 1926), F.J. Foakes Jackson (MFF 1931), A. Boudou (VS 1933), A. Steinmann (HSNT 1934), O. Bauerfeind (THK 1939), J. Renié (BPC 1949), C.S.C. Williams (BNTC 1957), E.M. Blaiklock (TyNT 1959), H.W. Beyer (NTD[7] 1959), L. Cerfaux - J. Dupont (BJ[3] 1964), A. Wikenhauser (RNT [2]1973), H. Conzelmann (HNT 1963), E. Haenchen (MKNT[14] 1965; tr. inglesa, Oxford 1971), G. Stählin (NTD[11] 1966), J. Munck (AnchB 1967), A. Wikenhauser - J. Schmid (TKNT[6] 1973), TOB 1972.

A. Harnack, *Die Apostelgeschichte* (Beiträge) Leipzig 1908; id, *Neue Untersuchungen,* ibid., 4, Leipzig 1911; J. Wellhausen, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte,* Berlín 1914; Foakes Jackson - Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity,* parte I, 5 vol., Londres 1920-1933; W.L. Knox, *The Acts of the Apostles,* Cambridge 1948; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte,* Gotinga 1951 (trad. *Studies in the Acts of the Apostles,* Londres 1956); F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles,* Londres [2]1952 (1965); L. Cerfaux, *Les Actes des Apôtres et le christianisme primitif,* en *Recueil L. Cerfaux,* Gembloux 1954, t. 2, p. 63-315; H.J. Cadbury, *The Book of Acts in History,* Nueva York 1955; E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire,* París 1957; A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles,* Manchester

1960; J. Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Brujas 1960; *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1967; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga [4]1963 (tr. inglesa: *The Theology of St. Luke*, Londres 1960); *Geschichte des Urchristentums*, Gotinga 1971; M.D. Goulder, *Type and History in Acts*, Londres 1964; G. Schille, *Anfänge der Kirche*, Munich 1966; L.E. Keck - J.L. Martyn, *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966; W. Ward Gasque - R.P. Martin, *Apostolic History and the Gospel*, Exeter 1970; C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, Gotinga 1970; J. Dauvillier, *Les temps apostoliques*, París 1970; J.C. O'Neill, *The Theology of Acts*, Londres 1970; F. Neirynck (dir.) *L'Évangile de Luc* (Mémorial L. Cerfaux), Gembloux 1973; G. Haya-Prats, *L'Esprit, force de l'Église: Sa nature et ses activités d'après les Actes des apôtres*, París 1975; W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts the Apostles*, Tubinga 1975.

PARTE CUARTA

LAS CARTAS PAULINAS

GENERALIDADES

A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tubinga 1933; H. Koester, *Pauline Research since Schweitzer*, en P. Hyatt (dir.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nueva York-Nashville 1965, p. 166-175; J.M. Cambier, art. *Paul*, SDB, t. 7 (1956), col. 156-387 (con bibliografía hasta esta fecha).

J. Coppens, *L'état présent des études pauliniennes*, ETL 32 (1956), p. 364-372; D. Mollat, *Bulletin de théologie paulinienne*, RSR 45 (1957), p. 240-261; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, en K.H. Rengstorf, (dir.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, p. 304-337; B. Rigaux, *L'interprétation du paulinisme dans l'exégèse récente*, en *Littérature et Théologie Pauliniennes* (Recherches bibliques), Brujas-París 1960, p. 17-42; *Saint Paul et ses lettres: État de la question*, Brujas-París 1962; G. Turbessi, *Rassegna di alcune recente pubblicazione sull'apostolo Paulo*, «Rivista Biblica» 12 (1964), p. 79-88; E. Earle Ellis. *Paul and his Recent Interpreters*, Nueva York - Grand Rapids [2]1967: B.M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, Leiden 1970; F. Amiot. *Études pauliniennes récentes*, BTB[1] (1971), p. 289-317.

Además de las indicaciones dadas en las bibliografías y las revistas especializadas (cf. p. 37s). véase especialmente: S. Lyonnet, en «Biblica». 1952, p. 104-113, 281-297. 432-439, 569-586; 1952, p. 240-257; P. Benoit - F. Dreyfus - J. Murphy-O'Connor. en RB 8 (1975), p. 130-158. Se encontrarán bibliografías detalladas en las *Introducciones al NT* (sobre todo A. Wikenhauser - J. Schmid. 1978 y W.G. Kümmel, 1973).

CAPITULO PRIMERO

LA VIDA Y LA OBRA DE SAN PABLO

Vida de san Pablo: véase B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* Brujas-París 1962, p. 53-62.

E.B. Allo, *Paul, apôtre de Jésus-Christ,* París 1942; F. Prat, *Saint Paul,* París [25]1946; J. Holzner, *San Pablo,* Herder, Barcelona 1980, *El mundo de san Pablo,* Rialp, Madrid 1965; G. Ricciotti, *Pablo apóstol,* Conmar, Madrid 1950; H. Metzger, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego,* Garriga, Barcelona 1962; G. Brillet, *Un chef d'église: saint Paul,* París 1956; A. Brunot, *San Pablo y su mensaje,* Casal i Vall, Andorra 1959; J. Cambier, *Paul,* SDB, t. 7 (1962), col. 279-329; C.H. Dodd, *Saint Paul aujourd'hui,* París 1964; J. Cantinat, *Vie de saint Paul, apôtre,* París 1964; L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de san Pablo,* Herder, Barcelona 1968; J. Blenkisopp, *L'Apôtre Paul: Sa vie dans le Christ, une nouvelle création,* Mulhouse 1968; J. Paillard, *Règlement de compte avec saint Paul,* París 1969; J. Colson, *Pablo, Apóstol, Mártir,* Palabra, Madrid 1973; G. Bornkamm, *Paulus,* Stuttgart 1969 (tr. fr. *Paul, Apôtre de Jésus-Christ,* Ginebra 1971).

W.M. Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen,* Londres 1920; *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought,* Nueva York 1908; A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze,* Tubinga [2]1925 (tr. ingl. *Paul: A Study in social and Religious History,* Londres 1926); W.L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem,* Cambridge 1925; A.D. Nock, *Saint Paul,* Londres 1938; J. Knox, *Chapters in the Life of Paul,* Nueva York 1950; A. Penna, *S. Paolo,* Alba [2]1951; G.B. Caird, *The Apostolic Ages,* 1955; M. Dibelius - W.G. Kümmel, *Paulus,* Berlín [3]1964 (tr. ingl. de la 1.ª ed.: Londres 1953); W. Von Loewenich, *Paul: His Life and Work,* Londres 1960; W.D. Davies, *The Apostolic Age and the Life of Paul,* Peake'sC (1962), p. 870-881; E. Earle Ellis, *Paul and His Recent Interpreters,* Grand Rapids 1967, p. 11-34; T. Ballarini, *Pablo. Vida, apostolado, escritos,* Studium, Madrid 1972; S. Ben-Chorin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht,* Munich 1970; O. Kuss, *San Pablo. La aportación del Apóstol a la teología de la Iglesia primitiva,* Herder, Barcelona 1975; M. Scott Enslin, *Reapproaching Paul,* Filadelfia 1972.

I. PABLO EN EL MUNDO JUDIO Y HELENISTICO

El arraigo judío de Pablo

H.St.J. Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought,* Londres 1910; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus,* Tubinga 1930 (tr. fr. *La mystique de l'Apôtre Paul,* París 1962); A. Marmorstein, *Paulus und die Rabbinen,* ZNW 30 (1931), p. 271-285; J. Du-

pont, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* Lovaina 1950 (Lovaina-París ²1960); W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology,* Londres ²1955; H.J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte,* Tubinga 1959 (tr. ingl. *Paul,* Londres 1961); A. Müller, *Der Qal-wachomar Schluss bei Paulus,* ZNW 58 (1967), p. 73-92; C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf Hintergrund der spätjüdisch - hellenistischen Missions - literatur,* Berna-Francfort 1971.

Pablo y el mundo helenístico

R. Bultmann, *Der Stil den paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* Gotinga 1910; *Paulus und der Hellenismus,* TLZ 72 (1947), p. 77-80; W.L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles,* Cambridge 1939; *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity,* Londres 1944; P. Benoit, *Sénèque et saint Paul,* RB 53 (1946), p. 7-35 (= *Exégèse et théologie,* t. 2, París 1961, p. 383-414); M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa,* ZNW 42 (1949), p. 69-104 (= K.H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, p. 522-564); A. Jagu, *Saint Paul et le stoïcisme,* RevSR 32 (1958), p. 225-250; J.N. Sevenster, *Paul and Seneca,* Leiden 1961; W. Schrage, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epictet und in der Apokalyptik,* ZTK 61 (1964), p. 125-154; H. Chadwick, *St Paul and Philo of Alexandria,* BJRL 48 (1965-1966), p. 286-307; N. Hugedé, *Saint Paul et la culture grecque,* Ginebra 1966; V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif,* Leiden 1967; C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur,* Francfort del Meno 1971.

Sobre Pablo y la gnosis, véase en particular: R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem: A Study between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy,* Londres 1958; *Gnose et NT,* tr. fr. Tournai-París 1969, p. 225-250; S. Lyonnet, *Saint Paul et le Gnosticisme,* en *The Origins of Gnosticism,* Leiden 1967, p. 538-561; J.H. Wilson, *A Comparative Study of Pauline and Early Gnostic Literature,* Michigan 1970; E.H. Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters,* Filadelfia 1975. Véanse también las *Introducciones* de los comentarios de H. Schlier a Ef, de G. Bornkamm a Col, de W. Schmithals a 1-2 Cor y a Gál.

Pablo en el judaísmo de su tiempo

Pablo y la Escritura: O. Michel, *Paulus und seine Bibel,* Gütersloh 1929 (Darmstadt 1972); J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* París 1939; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament,* Edimburgo 1957; R. Le Déaut, *Traditions targumiques dans le Corpus paulinien?,* «Biblica» 42 (1961), p. 28-48; C. Dietzfelbinger, *Paulus und das AT,* Munich 1962; J. Coppens, *Les arguments scripturaires et leur portée dans*

les lettres pauliniennes, y H. Renard, *La lecture de l'AT par St Paul,* en *Studiorum Paulinorum Congressus* (1961), t. 2, Roma 1963, p. 243-253 y 207-215; R. Bring, *Paul and the Old Testament,* «Studia Theologica» 25 (1971), p. 21-60; A.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology,* Londres 1974.
Pablo y Qumrân: J. Murphy-O'Connor (dir.), *Paul and Qumran: Studies in the New Testament Exegesis,* Londres-Chicago 1968; J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls Major Publications and Tools for Study,* Montana 1975, p. 126-128.

Pablo y la apocalíptica: D. Bronson, *Paul and Apocalyptic Judaism,* JBL 83 (1964), p. 287-292; J.G. Gager, *Function and Diversity in Paul's Use of End-Time Language,* JBL 89 (1970), p. 325-337; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen,* Neukirchen 1975. Véanse, además, los trabajos citados más adelante (en *La escatología).*

II. LA CRONOLOGIA PAULINA

B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* p. 99-138, que cita en particular diversos artículos de S. Giet, en RevSR 25 (1951), p. 265-269 y 31 (1957), p. 329-342; en RSR 41 (1953), p. 321-347; y de J. Dupont, en RB 62 (1955), p. 55-59 y 64 (1957), p. 36; T.H. Campbell, *Paul's Missionary Journeys as Reflected in His Letters,* JBL 74 (1955), p. 80-87; M.J. Suggs, *Concerning the Date of Paul's Macedonian Ministry,* «Novum Testamentum» 4 (1960-1961), p. 60-68; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* Princeton 1964, p. 322-324; Ch. Saumagne, *Saint Paul et Félix, procurateur de Judée,* en *Mélanges A. Piganiol,* París 1966, t. 3, p. 1373-1386; G. Ogg, *Chronology of the Life of Paul,* Londres 1968 (²1969); S. Dockx, *Chronologie de la vie de saint Paul,* «Novum Testamentum» 13 (1971), p. 261-304; *Date de la mort d'Étienne le protomartyr,* «Biblica» 55 (1974), p. 65-73 (después de la conversión de Pablo); *Chronologie paulinienne de l'année de la grande collecte,* RB 81 (1974), p. 183-195; J.J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile. A study in the Chronology of His Life and Letters,* Valley Forge (USA) 1972; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie,* Gütersloh 1973 (el acontecimiento de Damasco en el 30, la asamblea de Jerusalén en el 43-44, prisión de Pablo en el 56); J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament,* Londres 1975, p. 30-85.

III. LAS CARTAS DE SAN PABLO

El género epistolar

A. Deissmann, *Licht vom Osten,* Tubinga ⁴1923 (tr. ingl. *Light from the Ancient East,* Nueva York 1927); F.X.J. Exler, *The Form of the Ancient*

Greek Letter, Washington 1923; E. Lohmeyer, *Briefliche Grussüberschriften,* ZNW 26 (1927), p. 158-173 (Darmstadt 1954, p. 9-29); O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe,* Stuttgart 1933; L.G. Champion, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul,* Oxford 1935; V. Heylen, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes,* Lovaina 1935; P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings,* Berlín 1939; J.A. Eschlimann, *La rédaction des épîtres pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps,* RB 53 (1946), p. 185-196; S. Lyonnet, *De arte litteras exarandi apud antiquos,* VD 34 (1946), p. 3-11; J. Nélis, *Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul,* NRT 80 (1948), p. 360-387; H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griech. Briefes bis 400 n. Chr.,* Helsinki 1956; J.T. Sanders, *The Transition from Opening Epistolary Thanksgivings to Body in the Letters of the Pauline Corpus,* JBL 81 (1962), p. 348-362; T.Y. Mullins, *Disclosure. A literary Form in the NT,* «Novum Testamentum» 7 (1965), p. 644-650; J.P. Gumbert, *Structure and Form of the Letter in Greek Documentary Papyri,* Leiden 1965; G.J. Bahr, *Paul in the Letter Writing in the First Century,* CBQ 28 (1966), p. 465-477; *The Subscriptions in the Pauline Letters,* en JBL 87 (1968), p. 7-41; K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik,* Munich 1970; J.L. White, *Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter,* JBL 95 (1971), p. 91-97; C.M. Kim, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation,* Missoula 1972; T.Y. Mullins, *Formulas in NT Epistles,* JBL 91 (1972), p. 380-390; J.L. White, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter,* Missoula 1972, K. Berger, *Apostelbrief und apostolische Rede,* ZNW 65 (1974), p. 190-231; W. Doty, *Letters in Primitive Christianity,* Filadelfia 1973; G.T. Cuming, *Service-Endings in the Epistle,* NTS 22 (1975-1976), p. 110-113; C.A. Wilson, *New Light on New Testament Letters,* Grand Rapids 1975.

Ediciones de cartas en papiro: St. Witkowski, *Epistulae privatae Graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur,* Leipzig ²1911; B. Olsson, *Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit,* Upsala 1925; E.E. Edgar, *Select Papyri,* Londres 1952.

En cuanto al genio literario y las formas estilísticas, véase entre otros: A. Brunot, *El genio literario de san Pablo,* Taurus, Madrid 1959; N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese,* Tubinga 1970; A.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology,* Londres 1974; sobre los quiasmas, por ejemplo: J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbriefen,* ZNW 49 (1958), p. 139-156 (= *Abba,* 1966, p. 276-290); J. Bligh, *Galatians,* Londres 1969, p. 37-42.

El problema de la autenticidad

B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* p. 139-159; Acerca de la investigación estadística, cf. A.Q. Morton, *The Authorships and Integrity of the NT Epistles,* Edimburgo 1971; S. Michaelson - A.Q. Morton, *Last Words: A test of Authorship from Greek Writers,* NTS 18 (1972-1973), p. 192-

208. y la reacción de J.J. O'Rourke, *Some Considerations about Attempts at Statistical Analysis of the Pauline Corpus*, CBQ 35 (1973), p. 483-490.

La vida literaria de las cartas paulinas

De la tradición a la formación del «Corpus»

Las cartas ante la *Formgeschichte*: B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, p. 163-199; H. Boers, *The Form-Critical Study of Paul's Letters: 1 Thess. as a Case Study*, NTS 22 (1976-1977), p. 140-158.

El *Corpus* paulino: E.J. Goodspeed, *The Editio Princeps of Paul*, JBL 64 (1945), p. 193ss; J. Duplacy, *Où en est la critique textuelle du NT?*, París 1959, p. 58s; J. Finegan, *The Original Form of the Pauline Collection*, HTR 49 (1956), p. 85-103; C.L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, Londres 1955; J. Knox, *A Note on the Formation of the Pauline Corpus*, HTR 50 (1957), p. 311s; W. Schmithals, *Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinische Hauptbriefe*, ZNW 54 (1960), p. 225-245; J.D. Quinn, *P⁴⁶: The Pauline Canon?*, CBQ 36 (1974), p. 372-385; H. Gamble, *The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus*, JBL 94 (1975), p. 403-418; H.M. Schenke, *Die Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule*, NTS 21 (1975), p. 505-518.

Sobre el orden de las cartas, véase N.A. Dahl, *Welche Ordnung der Paulusbriefe wird von Muratorischen Kanon vorausgesetzt?*, ZNW 52 (1961), p. 39s, y sobre todo H.J. Frede, introducción a la *Vetus latina*, 24/2, fascículo 4: *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, p. 290-304.

El texto en la tradición de la Iglesia

Véanse las bibliografías en B.M. Metzger, *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the NT (1914-1939)*, Copenhague 1955; *Index to Periodical Literature*, Leiden 1960, p. 29-30. Y sobre todo J. Duplacy, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?*, París 1959, p. 58-64.

Entre los principales estudios señalemos: H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. 4, prolegómenos, Berlín 1902-1910; H. Lietzmann, *An die Römer*, Tubinga [4]1933, p. 1-18; B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens*, París 1956, p. 281-307. Y sobre todo G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, Londres 1953: *Réflexions sur l'histoire du texte paulinien*, RB 59 (1952), p. 5-22: H.J. Frede, *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Friburgo de B. 1964, p. 1-101; C. de Plinval, *Le problème des versions pélagiennes du texte de saint Paul*, RHE 59 (1964), p. 845-853; véanse también las *introducciones* de las cartas paulinas ya editadas por Frede en *Vetus Latina*. Para la historia del texto latino de Pablo: B. Fischer, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache*, en K. Aland, *Die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlín 1972.

Los antiguos comentarios

G. Bardy, *Commentaires patristiques de la Bible,* SDB, t. 2, col. 73-103 (presentación distribuida por autores); M.F. Wiles, *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church,* Cambridge 1967.
Los padres griegos: A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in NT,* 1844; H.B. Swete, *Theodori Mopsuesteni in omnes S. Pauli epistolas Commentarii,* Cambridge 1882; R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques,* SDB, t. 1, col. 1084-1283; K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechische Kirche und Katenenhandschrifte, gesammelt und herausgeben,* Münster 1933.
Los padres siríacos: *S. Ephraemi Commentarii in epistolas Pauli, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translati,* Venecia 1893.
Los padres latinos: A. Souter, *Pelagius's Expositions on Thirteen Epistles of St. Paul,* Cambridge 1926; *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul,* Oxford 1927; H.J. Vogels, *Ambrosiaster: Commentarii in epistolas S. Pauli,* CSEL 81, Viena 1966-69; H.J. Frede, *Ein neuer Paultext und Kommentar* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 7-8), Friburgo 1973-74.
Comentarios medievales: C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'éxégèse latine au moyen âge,* París 1944 (repertorio de las obras); S. Thomae Aquinatis, *Super epistolas S. Pauli lectura,* a cargo de P. Raphaelis Cai, 2 vol., Turín [2]1953.
Comentarios del Renacimiento: J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament,* Labor et Fides, Ginebra; M. Luther, *Oeuvres,* publicadas bajo los auspicios de la Alianza nacional de las iglesias luteranas, Ginebra; G. Estius, *In omnes B. Pauli et aliorum apostolorum epistolas,* París 1623 (reed. Maguncia 1858-59; París 1891). Otros comentarios: noticias y bibliografías en *Institutiones biblicae,* vol. 1, Roma [6]1951, p. 546-553.

IV. EL APÓSTOL Y EL TEÓLOGO

El suceso de Damasco

B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* p. 63-97; W.G. Kümmel, *Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus,* Leipzig 1929; O. Michel, *Die Entstehung der paulinischen Christologie,* ZNW 28 (1929), p. 324-333; E. Pfaff, *Die Bekehrung des Paulus in der Exegese des 20. Jh.,* Roma 1942; A. Fridrichsen, *The Apostle and His Message,* Uppsala 1947; J. Munck, *La vocation de l'apôtre Paul,* «Studia Theologica» 1 (1947), p. 131-145; *Paulus und die Heilsgeschichte,* Lund 1954, p. 1-27; *Paul and the Salvation of Mankind,* Londres 1959, p. 11-35; A. Bertrangs, *La vocation des Gentils chez saint Paul,* ETL 99 (1954), p. 391-415; W. Prokulski, *The Conversion of St. Paul,* CBQ 19 (1957), p. 453-73; A.M. Denis, *L'élection et la vocation de Paul,* RTh 57 (1957), p. 405-28; *L'investiture de la fonction apostolique par*

apocalypse, RB 64 (1957), p. 335-62, 492-515; U. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus*, en ZTK 56 (1959), p. 273-293; J. Dupont, *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre et de Paul*, RSR 52 (1964), p. 411-20; *La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi*, en *Foi et salut selon saint Paul*, «Analecta Biblica» 42, Roma 1970, p. 67-100; Ph. Menoud, *Révélation et tradition (Festschrift E. Haenchen)*, Berlín 1964, p. 178-186; G. Lohfink, *La conversion de saint Paul*, tr. fr., París 1967; J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, Stuttgart 1971; C. Burchard, *Der Dreizehnte Zeug*, Gotinga 1970, p. 51-136; S.G. Wilson, *The Gentiles and Gentile-Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, p. 154-170; K. Löning, *Die Paulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster 1973.

Pablo y Jesús

Exposiciones antiguas: P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig 1902; A. Meyer, *Wer hat das Christentum begründet: Jesus oder Paulus?*, Tubinga 1907; A. Deissmann, *The Religion of Jesus and the Faith of Paulus*, Londres 1923; H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, tr. ingl., Londres 1944; M. Goguel, *Ce que l'Église doit à l'apôtre Paul*, RHPR 31 (1951), p. 157-180.
Exposiciones recientes: H. Ridderbos, *Paul and Jesus*, Filadelfia 1958; D.M. Stanley, *Pauline Allusions to the Sayings of Jesus*, CBQ 23 (1961), p. 26-39; A.M. Hunter, *Paul and His Predecessors*, Filadelfia 1961; E. Jungel, *Paulus und Jesus*, Tubinga ²1962; J.P. Brown, *Synoptic Parallels in the Epistles and Form History*, NTS 10 (1963-64), p. 27-48; W.G. Kümmel, *Jesus und Paulus*, en *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, p. 81-106, 169-191; J. Blank, *Paulus und Jesus*, Munich 1968; D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Filadelfia 1971; F. Amiot, *Jésus et Paul*, BTB 1 (1971), p. 289-298; F.F. Bruce, *Paul and the Historical Jesus*, BJRL 56 (1974), p. 317-335; J.W. Fraser, *Jesus and Paul: Paul as Interpreter of Jesus from Harnack to Kümmel*, Abingdon 1974; G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in the New Testament Preaching*, Cambridge 1974, p. 86-116; E. Earle Ellis - E. Grässer (dir.), *Jesus und Paulus (Festchrift W.C. Kümmel)*, Gotinga 1975.
Sobre la tradición prepaulina: O. Cullmann, *Paradosis et Kyrios: Le problème de la tradition dans le Paulinisme*, RHPR 30 (1951), p. 12-30; R. Rigaux, *Le vocabulaire chrétien antérieur à le Ire épître aux Thessaloniciens*, «Sacra Pagina», t. 2 (1959), p. 380-389; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund 1961, p. 288-323; K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962.

La teología paulina

1) Obras generales y colecciones de artículos (especialmente desde 1960): véase las obras importantes indicadas en p. 698s, nota 21, así como la bibliografía general y la de la vida de Pablo.

F. Prat, *Théologie de saint Paul,* París 1949 (1961); J. Bonsirven, *L'évangile de Paul,* París 1948; *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961,* 2 vols. («Analecta Biblica» 17-18), Roma 1963; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul,* Oxford 1964; G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes,* Munich [5]1966; *Early Christian Experience,* tr. ingl., Londres 1969; F. Amiot, *Ideas maestras de san Pablo,* Sígueme, Salamanca 1966; U. Lutz, *Das Geschichtverständnis des Paulus,* Munich 1968; E. Käsemann, *Paulinischen Perspektiven,* Tubinga 1969 (trad.: *Essays on New Testament Themes,* Londres 1964; *Essais exégétiques,* Neuchâtel 1972; *Ensayos exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978); C. Buck - G. Taylor, *St. Paul: A Study of the Development of His Thought,* Nueva York 1969; W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen,* Münster 1969; C.H. Giblin, *In Hope of God's Glory: Pauline Theological Perspectives,* Nueva York 1970; H. Ridderbos, *Paulus. Ein Entwurf seine Theologie,* Wuppertal 1970; *Foi et salut selon saint Paul,* «Analecta Biblica» 42, Roma 1970; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina,* Sígueme, Salamanca 1977; S. Zedda, *Para leer a san Pablo,* Sígueme, Salamanca 1965; M.J. Taylor (dir.), *A Companion to Paul: Readings in Pauline Theology,* Nueva York 1975.

2) La escatología (muerte y resurrección): L. Sabourin, *Redención sacrificial. Encuesta exegética,* Desclée, Bilbao 1969; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus,* Stuttgart 1963; D. Lührmann, *Das Offenbarungsvertändnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinde,* Neukirchen 1965; A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament,* Leiden 1966; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie,* Münster 1966; H.M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship,* Filadelfia 1966; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes, im Horizont vom Römer 5 untersucht,* Tubinga 1967; P.-E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie: Exégèse de textes prépauliniens,* Brujas - París 1967; A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus,* Münster 1967; K.A. Bauer, *Leiblichkeit: Das Ende aller Werke Gottes,* Gütersloh 1971; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11,* Gotinga 1973; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik,* Neukirchen 1975.

3) La soteriología (justificación y reconciliación, creación y redención): Véanse las *Teologías del NT* de R. Bultmann, H. Conzelmann y W.G. Kümmel; L. Cerfaux - A. Descamps, art. *Justice,* SDB, t. 4, col. 1417-1510; G. Quell - G. Schrenk, *Justice,* tr. fr. del TWNT, Ginebra 1969; E. Tobac, *Le Problème de la Justification dans S. Paul,* Lovaina 1941; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul,* Brujas 1953; S. Lyonnet, *La soteriología paulina,* en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia,* t. 2., Herder, Barcelona [3]1970, p. 746-787; *La conception paulinienne de la rédemption,* «Lumière et Vie» 36 (1958), p. 35-66; *De peccato et*

Redemptione, Roma 1960; *Justification, Jugement, Rédemption, principalement dans l'épître aux Romains*, en *Littérature et théologie pauliniennes* (Recherches Bibliques 5), Brujas - París 1960, p. 160-184; *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, París 1969; P. Vallotton, *Le Christ et la foi: Études de Théologie biblique*, Ginebra 1960, p. 41-144; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul*, Roma 1961; D.M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Roma 1961; L. Sabourin, *Redención sacrificial*, Desclée, Bilbao 1969; G. Eichholz, *Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus*, Munich 1961; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1962; J. Cambier, *Justice de Dieu, salut de tous les hommes et foi*, RB 71 (1964), p. 537-583; C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, Gotinga 1964; P. Stuhlmacher, *Gottes Gerechtigkeit bei Paulus*, Gotinga 1965; L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus*, Zurich 1966; K. Kertelge, *Rechfertigung bei Paulus*, Münster 1967; J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge 1972; B. Rey, *Creados en Cristo Jesús*, Fax, Madrid 1972; J.G. Gibbs, *Creation and Redemption: A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971; W. Thüsing. *Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen*, en *NT und Kirche (Festschrift R. Schnackenburg*, 1974), p. 301-324; J.G. Gibbs. *The Cosmic Scope of Redemption According to Paul*, «Biblica» 56 (1975), p. 13-29.

4) La cosmología: G.B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*, Oxford 1956; H. Schlier, *Principautés et dominations dans le Nouveau Testament*, tr. fr., Brujas - París 1968 (cf. *Essais sur le NT*, tr. fr., París 1968, p. 171-185).

5) La ley antigua: P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul*, RB 47 (1938), p. 481-509 (= *Exégèse et Théologie*, t. 2, París 1961, p. 9-40); X. Léon-Dufour, *Une lecture chrétienne de l'AT: Gal. 3,6-4,20*, en *Mélanges F.J. Leenhardt*, Ginebra 1968, p. 109-115; A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968; R. Bring, *Christus und das Gesetz*, Leiden 1969; A. Feuillet, *Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'épître aux Romains*, NRT 102 (1970), p. 785-805.

6) Antropología: H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1952; J.A.T. Robinson, *The Body*, Londres 1952 (tr. cast. *El cuerpo. Estudios de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968); *The Pauline View of Man*, Londres 1966; A. Sand, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Ratisbona 1967; E. Brandenbruger, *Fleisch und Geist: Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen 1968; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971; R. Grundy, *«Soma» in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976; J.S. González Faus, *Carne de Dios*, Herder, Barcelona 1969.

7) Los dos Adanes: J. Jervell, *Imago Dei: Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und im den paulinischen Briefen*, Gotinga 1960; L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. 2, París 1961, p. 157-361; C.K. Bar-

rett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology,* Londres 1962; E. Brandenburger, *Adam und Christus,* Neukirchen 1962; R. Scroggs, *The Last Adam,* Oxford 1966; A.M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture,* París 1967, p. 121-172 (trad. cast., *El pecado original en la Escritura,* Studium, Madrid 1971); P. Lengsfeld, *Adam et le Christ,* tr. fr., París 1970; P. Grelot, *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains,* Tournai - Paris 1973.

8) Cristología: véase L. Cerfaux, *Jesucristo...,* así como las *Cristologías* de O. Cullmann y J. Jeremias; J. Dupont, *Syn Christôi: L'union avec le Christ suivant Saint Paul,* Brujas 1952; A. Wikenhauser, *Das Christusmystik des Apostels Paulus,* Friburgo de B. 1956; J.B. Nielson, *In Christ,* Kansas City 1960; F. Neugebauer, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis,* Berlín 1961; M. Bouttier, *En Christ,* París 1962; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn,* Zurich 1963; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie,* Gotinga 1966; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* Paris 1966; R.C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ,* Berlín 1967; P. Siber, *Mit Christus Leben,* Zurich 1971; A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique,* Brujas - París 1973; A. van Roon, *The Relation Between Christ and the Wisdom of God According to Paul.* «Novum Testamentum» 16 (1974), p. 207-239.

9) La Iglesia y los sacramentos: W. Goossens, *L'Église, corps du Christ d'après saint Paul,* París 1949; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* París 1948 (1965); E. Best, *One Body in Christ,* Londres 1955; J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe,* Roma 1960; F.W. Maier, *Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator,* Würzburgo 1961; C.J. Roetzel, *Judgement in the Community. A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul,* Leiden 1972; J. Hainz, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung,* Ratisbona 1972; J. Delorme (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,* París 1974, p. 16-92 (trad. cast., *El ministerio y los ministerios según el NT,* Cristiandad, Madrid 1975); J.H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority,* Cambridge 1975.
R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* Munich 1950; A. Grail, *Le baptême dans l'épître aux Galates,* RB 58 (1951), p. 503-520; Y.B. Trémel, *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ,* «Lumière et Vie» n.º 27 (1956), p. 81-102; E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten,* Uppsala 1962; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* Londres 1962; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zu paulinischen Eucharistieauffassung,* Munich 1960.

10) Predicación, oración y liturgia: véase la bibliografía sobre Flp, Col y Ef; J. Murphy-O'Connor, *La prédication selon saint Paul,* París 1966; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen,* Berlín 1962; R. Deichgräber, *Gottes-*

hymnus und Christushymnus in der früher Christenheit, Gotinga 1967; C.J. Bjerkelung, *«Parakalô»: Form, Funktion und Sinn der «parakalô»-Sätze in der paulinischen Briefen,* Oslo 1967; J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns,* Cambridge 1971; G.P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers,* Cambridge 1974.

11) Teología del Espíritu Santo: N.Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul,* Edimburgo 1957; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischer Hauptbriefe,* Munich 1961; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus,* Zurich 1962; M.A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes: Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul,* Neuchâtel 1968; B. Rigaux, *L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit,* en *Foi et salut,* Roma 1970, p. 101-130; J.S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischer Pneumatologie,* Assen 1973; M. de Mérode, *L'aspect eschatologique de la vie et de l'Esprit en saint Paul,* ETL 51 (1975), p. 96-112.

12) La vida cristiana: véanse las obras citadas en el n.º 9. J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique,* Brujas - París 1946; C. Spicq, *La spiritualité sacerdotale d'après saint Paul,* París 1949; *Agape en el NT,* Cares, Madrid 1977; *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul,* París 1959; *Teología moral del NT,* 2 vol., Pamplona 1973; J. Dupont, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* Lovaina 1949 (Lovaina - París [2]1960); F. Boeckle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen,* Friburgo de B. 1953; G. Didier, *Desinterés del cristiano. La recompensa en la moral de san Pablo,* Desclée, Bilbao 1964; M.S. Enslin, *The Ethics of Paul,* Nueva York - Nasville 1957; A. George, *La volonté de Dieu selon Paul,* «Christus» 17 (1958), p. 3-17; L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik,* Munich 1956; G.T. Montague, *Growth in Christ: A Study in Saint Paul's Theology of Progress,* Kirkwood - Friburgo 1961; L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo,* Desclée, Bilbao 1965; W.P. De Boer, *The Imitation of Paul,* Kampen 1962; M. Bouttier, *La condition chrétienne selon saint Paul,* Ginebra 1964; M. Carrez, *De la souffrance à la gloire,* Neuchâtel 1964; I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu,* Sígueme, Salamanca [2]1967; P. Gutierrez, *La Paternité spirituelle selon saint Paul,* París 1968; V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul,* Nasville - Nueva York 1968; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motievierung der paulinischer Ethik,* Marburgo 1968; R. Corriveau, *The Liturgy of Life: A Study of the Ethical Thought of St. Paul in His Letters to the Christian Communities,* Bruselas 1970; J. Sánchez Bosch, *«Gloriarse» según san Pablo,* Roma 1971; G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens,* París 1973; F. Refoulé, *Marx y san Pablo,* Desclée, Bilbao 1975; H. Schürmann, *Das Gesetz des Christus (Ga 6,2): Jesus Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus,* en *NT und Kirche (Festschrift R. Schnackenburg,* 1973), p. 282-300; J. Murphy-O'Connor. *L'existence chrétienne selon saint Paul,* París 1974.

CAPITULO SEGUNDO

PABLO Y LA IGLESIA DE TESALÓNICA

Comentarios: J. Wohlenberg, KNT-Zahn 1903; L. von Dobschütz, MKNT 1909; J.E. Frame, ICC 1913; J. Knabenbauer, CCS 1913; A. Steinmann - F. Tillmann, HSNT 1918; M. Dibelius, HNT 1937; D. Buzy, BPC 1938; F. Amiot, VS 1946; E. Oepke, NTD² 1949; K. Staab, RNT 1974; B. Rigaux, EB 1956; L. Morris, TyNT 1956; C. Masson, CNT 1957; J.T. Forestell, JBC 1968; K. Staab, RNT³ 1969; L. Morris, TyNT 1971; E. Best, BNTC 1972; H. Schlier, «Bibel und Leben» 1972. Fuera de colecciones: A.L. Moore, *Century Bible,* Edimburgo 1969; B. Orchard, Boston 1969; W. De Boor, Heidelberg 1969.

Estudios generales: L.M. Dewailly, *La joven iglesia de Tesalónica,* Studium, Madrid 1971; K. Thieme, *Die Struktur des ersten Thessalonikerbriefes (Festschrift O. Michel),* Leiden - Colonia 1963, p. 450-458; H. Braun, *Zur nachpaulinischen Herkunft des 2. Thess.,* en *Gesammelte Studien z. NT,* Tubinga 1963, p. 205-209; W. Schmithals, *Die Thessalonischerbriefe als Briefkompositionen,* en *Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann),* Tubinga 1964, p. 295-315; B. Henneken, *Verkündigung und Prophetie im Ersten Thessalonikerbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes,* Stuttgart 1969; W. Trilling, *Untersuchungen zum 2 Thess.,* Leipzig 1972; R.W. Thurston, *The Relationship between the Thess. Epistles, «Expository Times»* 85 (1972), p. 52-56; B.N. Kaye, *Eschatology and Ethics in 1-2 Thess.,* «Novum Testamentum» 17 (1975), p. 47-57.

CAPITULO TERCERO

PABLO Y LA IGLESIA DE CORINTO

I. CORINTO Y SU COMUNIDAD CRISTIANA

Presentaciones de conjunto: L. Cerfaux, *L'église des Corinthiens,* París 1946; J. Munk, *Paulus und die Heilsgeschichte,* Copenhague 1954, p. 127-189; E. Dinkler, *Korintherbriefe,* RGG³, t. 4 (1960), col. 17-24; J. Schmid, *Korintherbriefe,* LThK², t. 6, col. 554-556; A. Feuillet, *Paul: Les épîtres aux Corinthiens,* SDB, t. 7 (1961), col. 170-195 (con bibliografía hasta esta fecha); D.J. Murphy, *The Apostel of Corinth,* Melburne 1966; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen,* Gotinga ³1969; A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther,* Stuttgart ³1969.

Bibliografía (parte IV, cap. III)

II. PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

Comentarios: R. Cornely, CSS 1880; J. Weiss, MKNT^{9} 1910; A. Robertson - A. Plummer, ICC ^{2}1914, ^{3}1915; J. Sickenberger, HSNT 1921; P. Bachmann, KNT^{4} 1936; H. Windisch, MKNT 1924; E.B. Allo, EB 1934, ^{2}1937; O. Kuss, RNT 1976; J. Moffatt, MFF 1938 (1943); J. Huby, VS 1946; C. Spicq, BPC 1948; H. Lietzmann - W.G. Kümmel, HNT^{4} 1949, ^{5}1969; J. Héring, CNT 1949; C.T. Craig, IntB 1953; H.D. Wendland, NTD 1954, ^{13}1972; W.H. Simon, TorchBC 1959; W. Grosheide, NIC^{2} 1954; L. Morris, TyBC 1958; W. de Boor, Wuppertal 1968; C.K. Barrett, BNTC 1968; E. Walter, «El Nuevo Testamento y su mensaje», Herder, Barcelona ^{2}1977; H. Conzelmann, MKNT^{11} 1969; F.F. Bruce, NCB 1971. Fuera de colección: F. Godet, París-Neuchâtel 1886 (Neuchâtel ^{2}1965); C. Toussaint, París 1910; K. Barth, *Die Auferstehung der Toten,* Zurich 1924, ^{4}1953; H. Baltensweiller, Filadelfia 1975. Véase la obra de A. Schlatter ya citado (en n.º I).
Estudios: U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1—2,* Tubinga 1959; J.C. Hurd Jr., *The Origine of 1 Cor.,* Londres 1965. Las demás obras se citan en las notas de la carta.

III. SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS

Comentarios: R. Cornely, CSS 1892; J. Weiss, MKNT 1910; A. Plummer, ICC 1915; J. Sickenberger, HSNT^{2} 1921; P. Bachmann, KNT^{4} 1922; H. Windisch, MKNT^{9} 1924 (reed. 1970); E.B. Allo, EB 1936, ^{2}1937; O. Kuss, RNT 1976; R.H. Strachan, MFF 1935 (1948); C. Spicq, BPC 1948; H. Lietzmann - W.G. Kümmel, HNT^{5} 1969; J. Héring, CNT 1950; F.V. Filson, IntB 1953; H.D. Wendland, NTD 1954 (^{13}1972); R.P.C. Hanson, TorchBC 1954; P.E. Hugues, NIC 1962; R.V.G. Tasker, TyBC 1968; C.K. Barrett, BNTC 1967; F.F. Bruce, NCB 1971; R. Bultmann, MKNT 1976. Fuera de colecciones: A. Schlatter, op. cit.; F. Godet - P. Comtesse, Neuchâtel 1914; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos,* 3 vol., Roma 1960-1962 y 1967.
Estudios: J.F. Collange, *Énigmes de la deuxième épître aux Corinthiens,* Cambridge 1972. Las demás obras se citan en las notas.

Problemas prácticos y temas doctrinales

La escatología individual en 2Cor 5,1-10

Además de las obras de W. Schmithals *(Die Gnosis in Korinth),* J. Dupont *(Syn Christôi),* E.B. Allo *(Commentaire de 2 Co),* J.F. Collange *(Énigmes de 2 Co,* p. 179-243), M. Carrez *(De la souffrance à la gloire,* p. 145-164), véase: J. Héring, *Entre la mort et la résurrection,* RHPR,

1960, p. 338-348; O. Cullmann, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le NT*, en *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel 1946, p. 31-40 (= *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, p. 87-95); C. Masson, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 1958, p. 250-267; A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens: Exégèse de 2 Co 5,1-10*, RSR 44 (1956), p. 161-192, 360-402; E. Earle Ellis, *2 Cor. 5,1-10 in Pauline Eschatology*, NTS 6 (1959-1960), p. 211-224; Y. Congar, *Le mystère du temple*, París ^{2}1963, p. 187s; G. Wagner, *Le tabernacle et la vie en Christ: Exégèse de 2 Co 5,1-10*, RHPR, 1961, p. 379-383; R. Berry, *Death and Life in Christ: The Meaning of 2 Cor. 5,1-10*, «Scottish Journal of Theology», 1961, p. 60-76.

CAPITULO CUARTO

PABLO Y LA IGLESIA DE FILIPOS

Comentarios: E. Haupt, MKNT^{7} 1902; M.R. Vincent, ICC 1897 (^{3}1922); M. Dibelius, HNT 1911 (^{3}1937); H. Michael, MFF 1928; E. Lohmeyer, MKNT^{8} 1930 (^{9}1953); W. Michaelis, THK^{3} 1935; P. Bonnard, CNT 1950; E.F. Scott, *Interpreter's Bible*, 1955; P. Benoit, BJ 1949 (^{2}1956; NBJ 1973); R.P. Martin, TyBC 1959; F.W. Beare, BNTC 1959; G. Friedrich, NTD^{9} 1962; J. Gnilka, TKNT 1968; J.F. Collange, CNT 1973 (con bibliografía muy completa, p. 11-17); K. Staab, RNT 1974 (en la ed. alemana, J. Ernst 1974). Fuera de colecciones: J.B. Lightfoot, Londres ^{8}1899 (reed. Grand-Rapids 1950); A. Plummer, Londres 1919; K. Barth, Munich ^{6}1947 (tr. fr. Ginebra, s.f.).

Estudios: J. Murphy-O'Connor, *Philippiens (Épître aux)*, SDB, t. 7, col. 111-1233 (abundante bibliografía hasta 1965).

II. TRES CUESTIONES PARTICULARES

El himno a Cristo

E. Lohmeyer, *Kyrios Christos. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, Heidelberg 1929 (^{2}1961); A. Feuillet, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre (Ph 2,5ss. et par.)*, «Vivre et penser» 2 (= RB 1942), p. 58-79; *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, 2,6-11*, RB 1965, p. 352-380, 481-507; P. Henry, *Kénose*, SDB, t. 5 (1950), col. 7-161; L. Cerfaux, *L'hymne au Christ, Serviteur de Dieu* (1954), en *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 425-438; E. Käsemann, *Analyse critique de Phil. 2,5-11* (1950), en *Essais Exégétiques*, tr. fr., Neuchâtel-París 1972, p. 63-110; G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Christus-Hymnus, Phil 2,6-11*, en *Studien zu Antike und Christentum*, t. 2, Munich 1959, p. 177-187; J. Murphy-O'Connor, *Philippiens* (1965), SDB, t. 7, col. 1223-1229; R.P. Martin, *Carmen Christi (Philippians 2,5-11) in Recent Interpretation and in the Setting of Early*

Christian Worship, Cambridge 1967 (con bibliografía completa hasta esta fecha, p. 320-339); J.T. Sanders, *The New Christological Hymns*, Cambridge 1971; P. Grelot, en NRT 1971, p. 897-922, 1009-1026, y en «Biblica» 53 (1972), p. 495-507; 54 (1973), p. 5-42, 169-186; J. Murphy-O'Connor, *Christological Anthropology in Phil 2,6-11*, RB 83 (1976), p. 25-50; O. Hofius, *Der Christushymnus: Philipper 2,6-11*, Tubinga 1976. Exposición detallada en los comentarios de J. Gnilka, p. 111-147, y J.F. Collange, p. 75-97 (con bibliografía hasta 1973).

CAPÍTULO QUINTO

PABLO Y LAS IGLESIAS DE GALACIA

Comentarios: H. Lietzmann, HNT 1910 ([4]1932); A. De Witt Burton, ICC 1921 (reed. 1964); M.J. Lagrange, EB 1918 ([4]1942); G.S. Duncan, MFF 1934 ([6]1948); A. Oepke, THNT 1937 ([3]1964); O. Kuss, RNT 1976; F. Amiot, VS 1946; D. Buzy, BPC 1948; H. Schlier, MKNT 1949 ([4]1965); S. Lyonnet, BJ 1953 ([3]1966); P. Bonnard, CNT 1953 ([2]1972); H.W. Beyer - P. Althaus, NTD 1949 ([9]1972); A. Viard, SB 1964; M. Zerwick, KKHS 1964; D. Guthrie, CBC 1969; H. Lietzmann - P. Philhauer, HNT 1971; F. Mussner, TKNT 1973. Fuera de colecciones: J.B. Lightfoot, 1865 ([10]1890, reed. 1969); W.M. Ramsay, 1900 (reed. 1966); A. Loisy, 1916; W. Bousset, [3]1917.

Estudios: A. Viard, *Galates (Épître aux)*, SDB, t. 7, col. 211-226 (1961); U. Borse, *Der Standort der Galaterbriefes*, Colonia 1972. Bibliografía complementaria en el art. de A. Viard y en *Einleitung* de W.G. Kümmel.

CAPÍTULO SEXTO

LA CARTA A LOS ROMANOS

Comentarios: W. Sanday - A. Headlam, ICC 1902; H. Lietzmann, HNT 1906 ([4]1933); M.J. Lagrange, EB 1931; J. Sickenberger, HSNT 1932; C.H. Dodd, MFF 1932; P. Althaus, NTD 1935 ([6]1965); O. Michel, MKNT 1955 ([12]1963); S. Lyonnet, BJ 1953; O. Kuss, RNT 1976; A. Viard, BPC 1948; J. Huby - S. Lyonnet, VS 1957; J. Knox, Int B 1954; C.K. Barrett, Black's NT 1957 ([3]1959); F. Leenhardt, CNT 1957 ([2]1969); J. Murray, NIC, 2 vol. 1960-1965; F.F. Bruce, TyNT 1963; K.W. Schmidt, THK[2] 1967; E. Käsemann, HNT[2] 1974; C.E.B. Cranfield, ICC 1975; A. Viard, SB 1976. Fuera de colecciones: T. Zahn, Leipzig 1910 ([3]1952, rev. de F. Hauck); K. Barth, Munich 1918 ([5]1929), tr. fr., Ginebra 1972 (comentario abreviado, Munich 1967; tr. fr., Ginebra 1967); L. Cerfaux, *Une lecture de l'épître aux Romains*, Tournai-París 1947; A. Nygren, tr. al., Gotinga 1957; A. Schlatter, *Gottesgerechtigkeit*, Stuttgart [3]1959; O. Kuss, vol. 1 (1,1-6,11), Ratisbona 1957; vol. 2 (6,11-8,19), Ratisbona 1963; W.S. Plummer, Grand Rapids 1971.

Estudios: P. Bonnard, *Où en est l'interprétation de l'épître aux Romains?*, RTP, 1951, p. 225-243; S. Lyonnet, *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, 1.ª Serie, Roma 1962; 2.ª Serie, Roma ²1962; *Exegesis epistulae ad Romanos*, cap. 1-4, Roma 1963; cap. 5-8, Roma 1966; K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1958; *Meditationen über den Römerbrief*, Einsiedeln 1964 (tr. fr. *Méditations sur l'épître aux Romains*, Tours 1966); *Anunciar el evangelio de Dios*, Sígueme, Salamanca 1966; A. Ströger, *Österliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes 1—8*, Munich 1958; E. Gaugler, *Der Römerbrief 1—8*, Zurich 1958; J.M. Cambier, *L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, t. 1: *L'Évangile de la justice et de la grâce*, Brujas-París 1967; R. Baulès, *L'Évangile, puissance de Dieu*, LD 53, París 1968; *Rechtfertigung (Festschrift E. Käsemann)*, Tubinga-Gotinga 1976 (colección de artículos). Las cinco primeras sesiones del «Coloquio paulino internacional e interconfesional» han sido dedicadas a Rom; volúmenes aparecidos: *Foi et salut selon S. Paul*, Roma 1970; *Battesimo e Giustizia in Rom. 6 e 8*, Roma 1974; *The Law and Spirit in Rom. 7 and 8*, Roma 1976; el vol. 4 trata de Rom 9—11, y el vol. 5, de Rom 12—13. Véase bibliografía complementaria en las *Introducciones al NT* de W.G. Kümmel, p. 266s, y de J. Schmid, p. 449s.

II. ESTUDIO LITERARIO DE LA CARTA A LOS ROMANOS

El problema del plan de la carta

K. Prümm, *Zur Struktur des Römerbriefes*, ZKT 72 (1950), p. 339-349; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, RB 57 (1950), p. 336-387; S. Lyonnet, *Note sur le plan de l'épître aux Romains*, RSR 38 (1951), p. 301-316; J. Kürzinger, *Die Grundgedanken des Römerbriefes*, «Bibel und Kirche» 7 (1953), p. 3-11; E. Ortigues, *La composition de l'épître aux Romains (1—8)*, «Verbum Caro» 8 (1954), p. 52-81; J. Dupont, *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*, RB 62 (1955), p. 363-397; Suitbertus a S. Johanne a Cruce, *De structura idearum in epistula ad Romanos*, VD 34 (1956), p. 68-87; W. Manson, *Notes on the Argument of Romans 1—8*, en *N.T. Essays: Studies in Memory of T.W. Manson*, Manchester 1959, p. 150-164; X. Léon-Dufour, *Situation littéraire de Rom. 5*, RSR 51 (1963), p. 83-95; A. Descamps, *La structure de Rom. 1—11*, Studiorum paulinorum Congressus, t. 1, Roma 1963, p. 3-14; U. Luz, *Zur Aufbau von Röm. 1—8*, TZ 25 (1969), p. 161-181; L. Ramaroson, *Un «nouveau plan» de Rm 1,16—11,36*, NRT 94 (1972), p. 943-958; P. Rolland, *Il est notre justice, notre vie, notre salut: L'ordonnance des Thèmes majeurs de l'épître aux Romains*, «Biblica», 56 (1975), p. 394-404. Véanse además las proposiciones hechas en las *Introducciones al NT*.

Análisis de la carta

Prólogo (1,1-15)

Sobre Rom 1,3-4: M.E. Boismard, *Constitué Fils de Dieu*, RB 60 (1953), p. 5-17; B. Schneider, *Kata pneûma hagiosynès*, «Biblica» 48 (1967), p. 359-388; J. Ruggieri, *Il Figlio di Dio davidico: Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1,3-4*, Roma 1968; J.M. Cambier, *L'Évangile de Dieu...*, p. 176-184; E. Schweizer, *Œcuménisme dans le NT: La confession du Fils de Dieu*, en *L'Évangile hier et aujourd'hui (Festschrift F.J. Leenhardt)*, Ginebra 1968, p. 117-130; E. Linnemann, *Tradition und Interpretation in Röm. 1,3-4*, en *NT und Geschichte (Festschrift O. Cullmann)*, Tubinga 1972, p. 207-218; J.D.G. Dunn, *Jesus Flesh and Spirit*, JTS 24 (1973), p. 40-68.

I. EL EVANGELIO, FUERZA DE DIOS PARA TODO HOMBRE CREYENTE (1,16-11,36)

1. De la ira a la justicia salvadora (1,18—4,25)

La ira de Dios se revela

Sobre los no judíos (1,18-32): L. Cerfaux, *Le monde païen vu par saint Paul, Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 415-423; S. Lyonnet, en «Biblica» 38 (1957), p. 35-40; H. Schlier, *Les païens (Rom 1,18-32)*, en *Le temps de l'Église*, tr. fr., Tournai-París 1961, p. 42-49.
A. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu parmi les hommes d'après Rom 1,18-23*, «Lumière et Vie» n.º 14 (1954), p. 207-224; H. Schlier, *La connaissance de Dieu d'après les épîtres de S. Paul, Mélanges K. Rahner*, tr. fr., París 1969, p. 107-131; A. Rosin, Tὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ: *Das woran Gott sich erkennen lässt (Rom 1,19)*, TZ 17 (1971), p. 161-165; D.M. Coffey, *Natural Knowledge of God: Reflection on Rom 1,18-32*, TS 31 (1970), p. 674-691.
M.J. Lagrange, *Le catalogue des vices de l'épître aux Romains*, RB 19 (1911), p. 534-549; M.M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, ZNW 42 (1949), p. 69-104; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht*, Münster 1936, S. Wibing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Berlín 1959; E. Schweizer, *Gottesgerechgtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus (inkl. Kol. und Eph)*, en *Rechtfertigung (Festschrift E. Käsemann)*, Tubinga-Gotinga 1976, p. 461-477.
Sobre los judíos (2,1—3,20): F. Flückiger, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2,14ss)*, TZ 8 (1952), p. 17-42 (sobre todo la observación de la p. 22); R. Walker, *Die Heiden und das Gericht. Zur Auslegung von Röm 2,12-16*, EvTh 20 (1960), p. 302-314; J. Riedi, *Salus paganorum sec. Rom.*, VD 42 (1964), p. 61-70; J.M. Cambier, *Le juge-*

ment de tous les hommes par Dieu seul, selon la vérité, dans Rom 2,1—3,20, ZNW 67 (1976), p. 187-213.

La justicia de Dios se ha manifestado:

La justicia que salva (3,21-31). Sobre la noción de expiación: J.-M. Cambier. *L'Évangile de Dieu...*, p. 61-175; L. Morris, *The Meaning of* ἱλαστήριον *in Rom 3,25,* NTS 2 (1955-1956), p. 33-43; G. Fitzer, *Der Ort der Versöhnung nach Paulus. Zu der Frage der «Sühnopfers Jesu» (Röm 3,21-26:* ἱλαστήριον), TZ 22 (1966), p. 161-183; G. Howard, *Rom 3,21-31 and the Inclusion of the Gentiles,* HTR 63 (1970), p. 223-233; D. Greenwood, *Jesus as Hilasterion,* BTB 3 (1973), p. 316-322; P. Stuhlmacher, *Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26,* en *Jesus und Paulus (Festchrift W.G. Kümmel),* Gotinga 1975, p. 315-333.

El ejemplo de Abraham (4,1-25): L. Cerfaux, *Abraham, «père en circonsion» des gentils, Recueil L. Cerfaux,* t. 2, p. 333-338; *Le Christ dans la théologie de S. Paul,* p. 160-169; U. Wilckens, *Die Rechtfertigung Abrahams nach Röm 4,* en *Studien zur Theologie der alttestamentliche Überlieferungen (Festschrift G. von Rad),* Neukirchen 1961, p. 111-127; G. Dietzfelbinger, *Paulus und das AT. Die Hermeneutik des Paulus untersucht an seiner Deutung des Gestalt Abrahams* (Theologische Existenz Heute), Munich 1965; J. Jeremias, *Die Gedankenführung in Röm 4. Zum paulinischen Glaubensverständnis,* en *Foi et Salut,* Roma 1970, p. 51-65.

Justificación y régimen del Espíritu (5,1—8,39)

De la muerte a la vida (5,1—6,23)

La reconciliación de los hombres por Cristo, nuevo Adán (5,1-21): J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul,* Brujas-París 1953; J.-M. Cambier, *L'Évangile de Dieu...*, p. 195-338 (con bibliografía); E. Lohse, *Das Amt das die Versöhnung predigt,* en *Rechtfertigung,* p. 333-349.

Sobre Rom 5,12-21: J. Nélis, *L'antithèse littéraire dans les épitres pauliniennes,* ETL, 1943, p. 18-53; S. Lyonnet, *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5,12ss,* RSR 43 (1956), p. 53-84.

Sobre ἐφ' ᾧ (5,12*b*): L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* p. 177-180; J.-M. Cambier, *L'Évangile de Dieu...*, p. 237-250; *Paul,* SDB, t. 7, col. 335s; F. Montagnini, *Rom 5,12-14 alla luce del dialogo rabbinico,* Brescia 1971.

Bautizados en la muerte de Cristo (6,1-23): R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* Munich 1950; *Taufe und Tod (Röm 1—11),* en *Vom christlichen Mysterion,* Dusseldorf 1951, p. 9-21; crítica de este libro por V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6,* «Archiv für Liturgiewissenschaft» 5 (1954), p. 284-366 (desarrollo del punto de vista de Dom Casel); respuesta de R. Schnacken-

burg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus,* «Münchener Theologische Zeitschrift» 6 (1955), p. 32-53; G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben,* en *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien* (Gesammelte Aufsätzen), t. 1, Munich 1952, p. 34-50; H. Schlier, *Le baptême d'après le ch. 6 de l'épître aux Romains,* en *Le temps de l'Église,* p. 59-67; H.D. Wendland, *Vom Leben und Handeln des Christen. Eine Betrachtung zu Röm 6,* Stuttgart 1972; E. Lohse, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus,* en *Die Einheit des Neuen Testament,* Gotinga 1973, p. 228-244; F. Hahn, *Taufe und Rechtfertigung. Eine Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte,* en *Rechtfertigung,* p. 95-124.

Del régimen de la Ley al régimen del Espíritu (7,1—8,39)

La liberación de la Ley (7,1-24): véanse los comentarios (Lagrange, p. 166; Michel, p. 145s).

Literatura rabínica relativa al tema: Strack-Billerbeck, t. 3, p. 240. Sobre la Ley: F. Hahn, *Das Gesetzverständnis im Römer- und Galaterbrief,* ZNW 67 (1976), p. 29-63.

Sobre el «yo» de Rom 7,7-25: E. Stauffer, art. Ἐγώ, TWNT, t. 2, p. 355-358; Nygren ha vuelto a la interpretación de los primeros reformadores: véase la respuesta de P. Althaus, en TLZ 1952, col. 475-480; H. Hommel, *Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Licht antiker Überlieferung,* «Theologia Viatorum» 8 (1961s), p. 90-116; S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le ch. 7 de l'épître aux Romains,* «Biblica» 43 (1962), p. 117-161; J. Kürzinger, *Der Schlüssel zum Verständnis von Röm 7,* BZ 7 (1963), p. 270-274; R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus,* en *Exegetica,* Tubinga 1967, p. 198-208; K. Kertelge, *Exegetische Überlegung zum Verständnis des paulinischen Anthropologie nach Röm. 7,* ZNW 62 (1971), p. 105-140; J. Blanck, *Der Gespaltene Mensch. Zur exegese von Röm. 7,7-25,* «Botschaft und Lehre» 9 (1968), p. 10-20. Trabajo sobre Rom 7 a propósito de una conferencia de A. Vergote, en X. Léon-Dufour (dir.), *Exégèse et herméneutique,* París 1973, p. 99-174 (acerca de las aportaciones de la psicología a la exégesis del capítulo; trad. cast.: *Exégesis y hermenéutica,* Cristiandad, Madrid 1976); R. Schnackenburg, *Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes,* en *Jesus und Paulus (Festschrift W.G. Kümmel),* Gotinga 1975, p. 283-300; J.M. Cambier, *Le Moi dans Rom. 7,* en *The Law of the Spirit,* Roma 1976, p. 13-44 (seguido de discusión hasta la p. 70).

La vida según el Espíritu (8,1-39): J. Huby, *La vie dans l'Esprit d'après S. Paul (Rm 8),* RSR 30 (1940), p. 5-39; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* París 1962, cap. 8-10; S. Lyonnet, *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit,* «Christus», 1954, p. 6-27 (= *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien,* París 1965, p. 169-195); P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Gotinga* 1975.

Sobre la asociación de la creación a la esperanza de la salvación: J.-M. Cambier, *L'espérance et le salut dans Rom. 8,23,* dans *Message et Mission,* Lovaina-París 1968, p. 77-107 (sobre todo 85-93 y 103-105); J. Swetnam,

On Rom. 8,23 and the «Expectation» of Sonship (ἀπεκδέχεσθαι), «Biblica» 48 (1967), p. 102-108; H. Schlier, *Das Worauf alles wartet. Eine Auslegung von Röm. 8,18-30, Festchrift R. Guardini,* Würtenberg 1965, p. 595-616; M.L. Loane, *The Hope of Glory: An Exposition of the Eighth Chapter in the Epistle to Romans,* Londres 1968.
Sobre el himno final (8,31-39): los comentarios de Lagrange (p. 217ss) y de Michel (p. 184ss) utilizan ambos J. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik,* 1897; C.E.B. Cranfield, en su comentario, p. 434s.

El rechazo de Israel y la universalidad del plan de Dios (9,1—11,36)

L. Cerfaux, *Le privilège d'Isräel selon S. Paul,* Recueil Cerfaux, t. 2, p. 339-364; *Théologie de l'Église suivant saint Paul,* 1965, p. 15-69 (especialmente 43-50); S. Lyonnet, *Quaestiones in epistulam ad Romanos,* 2.ª Ser., Roma 1952 (²1962); J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm. 9—11,* Copenhague 1956; E. Dinkler, *The Historical and Eschatological Israel in Rom. 9—11,* «Journal of Religion» 35 (1956), p. 109-127; C. Muller-Duvernoy, *L'apôtre Paul et le problème juif,* «Judaica» 15 (1959), p. 65-91; J.-M. Oesterreicher, *Israel's Misstep and her Fall (Rom. 9—11), Studiorum paulinorum Congressus,* t. 1, Roma 1961, p. 317-327; L. Goppelt, *Israel und die Kirche heute und bei Paulus (Röm. 9—11),* «Lutherische Rundschau» 13 (1963), p. 429-452; Chr. Müller, *Gottesgerechtigkeit und Gottesvolk (Röm. 9—11),* Gotinga 1964; G. Baum, *Les Juifs et l'Évangile,* tr. fr., París 1965, p. 251-318; C. Senft, *L'élection d'Israël et la justification (Rom. 9—11), Mélanges F.J. Leenhardt,* Ginebra 1968, p. 131-142; C. Plag, *Israels Weg zum Heil. Eine Untersuchung zu Röm. 9—11,* Stuttgart 1969; U. Wilckens, *Das Geschitsverständnis des Paulus,* TLZ 95 (1970), col. 401-412 y J.-M. Cambier, *L'histoire et le salut dans Rm 9—11,* «Biblica» 51 (1970), p. 241-252, al comentar ambos a U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus,* Munich 1968; B. Corsani, *I capitoli 9—11 della lettera ai Romani,* BO 14 (1972), p. 32-47; D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief,* Stuttgart 1973; G. Klein, *Präliminarien zum Thema «Paulus und die Juden»,* en *Rechtfertigung,* p. 229-243; O. Kuss, *Zu Römer 9,5,* ibid., p. 291-303.
Sobre Cristo «fin de la ley» (10,4): R. Bultmann, *Christ, fin de la Loi,* en *Foi et compréhension,* tr. fr., t. 2, París 1970, p. 409-437 (trad. cast.: *Creer y comprender,* t. 2, Studium, Madrid 1976); F. Flückiger, *Christus des Gesetzes «Telos»,* TZ 11 (1955), p. 153-157; E. Schneider, *Finis Legis Christus (Röm. 10,4),* TZ 20 (1964), p. 410-422; R. Bring, *Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie nach der Bedeutung des Ausdruckes* τέλος νόμου *in Röm. 10,4,* «Studia Theologica» 20 (1966), p. 1-36; *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des AT nach Paulus und sein Glauben an Christus (Röm. 10,4; Gal. 3,15-26),* Londres 1969; G.E. Howard, *Christ, the End of the Law: The Meaning of Rom. 10,4ff.,* JBL 88 (1969), p. 333-337; A. Sand, *Gesetz und Freiheit. Vom Sinn des Pauluswortes: Christus des Gesetzes Ende,* «Theologie und Glau-

bc» 61 (1971), p. 1-14; P. Stuhlmacher, *Zur Interpretation von Röm. 11,25-32, Festschrift G. von Rad,* Munich 1971, p. 555-570.

II. PARTE PARENÉTICA (12,1-15,13)

Regla fundamental (12,1-2)

P. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Röm 12,1),* Münster 1954; H.E. Stoessel, *Notes on Rom. 12,1-2: Renewal of Mind Internalizing of Truth,* «Interpretation» 17 (1963), p. 161-175; J. Blank, *Zum Begriff des Opfers nach Röm. 12,1-2,* en *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde,* dir. J. Pompey, Würtenberg 1971, p. 35-51.

Reglas para la actitud frente a las autoridades civiles (13,1-7)

E. Käsemann, *Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13,* (1961), tr. fr. en *Essais exégétiques,* Neuchâtel-París 1972, p. 25-44; comentario, p. 334ss; R. Deniel, *Omnis potestas a Deo: L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Église (Rom. 13,1-7),* RSR 56 (1968), p. 43-95; M. Borg, *A New Context for Rom. 13,* NTS 19 (1972-1973), p. 205-218; J.T. Reese, *Pauline Politics: Rom. 13,1-7,* BTB 3 (1973), p. 323-331 (con bibliografía reciente); J. Friedrich - W. Pohlmann - P. Stuhlmacher, *Zur historische Situation und Intention von Röm. 13,1-7,* ZTK 73 (1976), p. 131-166.

III. LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE LA CARTA

Además de los comentarios y de las obras generales: K.P. Donfried, *False Suppositions in the Study of Romans,* CBQ 36 (1974), p. 332-358 (con bibliografía reciente); réplica de R.J. Karris, ibid., p. 356-358; W. Wuellner, *Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans,* CBQ 38 (1976), p. 330-351.

IV. PERSPECTIVAS DOCTRINALES

Algunos temas principales de la carta

La justicia de Dios

E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul,* Gembloux 1909 (1941); L. Cerfaux, art. *Justice,* SDB, t. 4, col. 1471-1496 y 1508; *Théologie de l'Église suivant S. Paul* (1965), p. 193s; *Le Christ notre justice,* en *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* p. 159-188; *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* p. 343-428; S. Lyonnet, *De justitia Dei in epis-*

tula ad Romanos. VD, 1947, p. 23-34, 118-144, 193-203, 257-264; *Notes sur l'exégèse de l'épître aux Romains*, «Biblica» 38 (1957), p. 40-61; *Introducción a la Biblia*, t. 2 ([3]1970), p. 756-761; *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, París 1969, p. 25-53 (trad. cast.: *Historia de la salvación en la carta a los romanos*, Sígueme, Salamanca 1967); K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtsfertigungsbegriffs*, Münster 1967.

Puntos de vista de la teología protestante: G. Schrenk, art. *Justice*, TNWT, t. 2, tr. fr., Ginebra 1969, p. 45-47, 70-91, 103-111, 117-120; O. Michel, comentario, p. 97; P. Bonnard, en RTP, 1951, p. 232; E. Käsemann, *La justice de Dieu chez saint Paul* (1961), tr. fr., *Essais exégétiques*, p. 242-255; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Gotinga 1965; G. Klein, *Gottesgerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung*, en *Verkündigung und Forschung* 12, Munich 1967, p. 1-11; H. Conzelmann, *Die Rechtfertigung des Paulus: Theologie oder Anthropologie?*, EvTh 28 (1968), p. 389-404; W. Grundmann, *Zur gegenwärtigen Diskussion und das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes im neutestamentliche Verständnis*, «Theologisches Jahrbuch» 13 (1970), p. 99-177; M. Barth, *Rechtfertigung*, en *Foi et salut selon S. Paul*, Roma 1970, p. 139-209 (discusión ecuménica); W. Schrenk, *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube*, TLZ 93 (1972), col. 161-174; H. Hübner, *Existentiale Interpretation der paulinischen «Gerechtigkeit Gottes»*, NTS, 21 (1975-76), p. 462-488; E. Lohse, *Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie*, en *Die Einheit des NT*, Gotinga 1973, p. 209-227; G. Strecker, *Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung zur Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus*, en *Rechtfertigung (Festschrift E. Käsemann)*, p. 479-508; K. Koch, *Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach Jesajatargum*, ibid., p. 245-267; U. Wilckens, *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*, ZNW 67 (1976), p. 64-82.

La fe

P. Antoine, art. *Foi*, SDB, t. 3, col. 296-302; R. Bultmann, art. Πίστις, TWNT, t. 6, p. 203-224; L. Cerfaux, *Théologie de l'Église...*, nueva ed., p. 141-146; *Le chrétien...*, p. 132-138.

Sobre las relaciones entre fe y justicia en Rom: J.M. Cambier, *L'Évangile de Dieu...*, p. 339-434; H.W. Bartsch, *The Concept of Faith in Paul's Letter to the Romans*, «Biblical Research» 13 (1969), p. 41-53; J.J. O'Rourke, *Pistis in Rom.*, CBQ 35 (1973), p. 188-194.

CAPÍTULO SÉPTIMO

PABLO Y LA IGLESIA DE COLOSAS

Comentarios de la carta a los Colosenses: T.K. Abbott, ICC 1897; M. Dibelius, HNT 1913 ([2]1927); E. Lohmeyer, MKNT[8] 1930 (reed. 1964); P. Be-

noit, BJ 1949 ([2]1956); C. Masson, CNT 1950; M. Dibelius - H. Greeven, HNT[3] 1953; C.F.D. Moule, CGTC 1957; H. Conzelmann, NTD[9] 1962 ([12]1970); E. Lohse, MKNT[14] 1968; K. Staab RNT 1974 (en ed. alemana, J. Ernst, 1974). Fuera de colecciones: N. Hugedé, Ginebra 1968.
Estudios: E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,* Lund 1946; P. Benoit, art. *Colossiens (Épître aux),* SDB, t. 7, col. 157-170 (1961), con bibliografía, que puede completarse con la de W.G. Kümmel, *Einleitung,* p. 294s; J.E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel,* Gotinga 1972 (con bibliografía sobre el tema); W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen,* Gotinga 1973; F. Zeilinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes,* Viena 1974; P. Lamarche, *Structure de l'épître aux Colossiens,* «Biblica» 56 (1975) p. 453-463.

I. COLOSAS Y LA CARTA A LOS COLOSENSES

El himno cristológico (1,15-20)

Además de los comentarios, véase: E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie* (1949), en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* t. 1, Gotinga 1960, p. 34-51; G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief* (1942), en *Studien zu Antike und Urchristentum,* t. 2, p. 188-203 (véase p. 196s); A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* París 1966, p. 163-273; P. Lamarche, en *Christ vivant,* LD 43, París 1966, p. 62-72 (trad. cast. *Cristo vivo,* Sígueme, Salamanca 1968); N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief,* Stuttgart 1967; E. Schweizer, *Kolosser 1,15-20,* en *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT,* Zurich 1969, p. 5-31; R. Schnackenburg, *Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes,* ibid., p. 33-50; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit,* Gotinga 1967, p. 147ss; J.T. Sanders, *The New Testament Christological Historical Religions Background,* Cambridge 1971; P. Benoit, *L'hymne christologique de Col 1,15-20: Jugement critique sur l'état des recherches,* en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults (Studies for Morton Smith),* Leiden 1975, t. 1, p. 226-263 (con una bibliografía completa de 73 números, p. 260ss).

III. EL BILLETE A FILEMÓN

Comentarios: M.R. Vincent, ICC 1897; P. Ewald, KNT[2] 1910; E.F. Scott, MFF 1930; E. Lohmeyer, MKNT[8] 1930 (Supl. de W. Schmauch, 1964); M. Dibelius - H. Greeven, HNT[3] 1953; J. Knox, IntB, 1955; J.C. Müller, NIC 1955; C.F.D. Moule, CGTC 1957; K. Staab, RNT 1974; A.R.C. Leaney, TorchBC 1960; H.M. Carson, TyNT 1960; G. Friedrich, NTD[9] 1962; E. Lohse, MKNT[14] 1968. Fuera de colecciones: J.B. Lightfoot, Londres [6]1882; W. Bieder, Zurich 1944; G. Johnston, *Conjectanea Biblica,* 1967.

Estudios: J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul,* Chicago 1935; Th. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon,* en *La vie en Christ,* París 1961, p. 65ss; H. Greeven, *Prüfung der Thesen von J. Knox zum Phlm.,* TLZ 79 (1954), p. 373ss; U. Wickert, *Der Philemonbrief: Privatbrief oder apostolisches Schreiben?,* ZNW 52 (1961), p. 230ss; P. Benoit, art. *Philémon (Épître à),* SDB, t. 7, col. 1204ss; F.F. Bruce, *St. Paul in Rome. II. The Epistle to Philemon,* BJRL 48 (1966), p. 81ss.

CAPÍTULO OCTAVO

LA CARTA A LOS EFESIOS

Comentarios: T.K. Abbott, ICC 1897; M. Dibelius, HNT 1912; J. Knabenbauer, CSS 1912; J. Huby, VS 1935 ([4]1947); P. Benoit, BJ 1953; C. Masson, CNT 1953; M. Dibelius - H. Greeven, HNT[3] 1953; H. Conzelmann, NTD 1962; J. Gnilka, TKNT 1971; M. Barth, AnchB 1974; K. Staab, RNT 1974 (en la ed. alemana, J. Ernst, 1974). Fuera de colecciones: J.A. Robinson, Londres 1904; J. Belser, Friburgo de B. 1908; J.M. Voste, París 1921 ([2]1932); F.C. Synge, Londres 1954; H. Schlier, Dusseldorf 1957 ([2]1958); J. Cambier, *Vie chrétienne en Église,* Tournai-París 1966; N. Hugedé, Ginebra 1973.

Estudios: H.J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe,* Leipzig 1872; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,* Lund 1946; C.L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians: Its Authorship. Origin and Purpose,* Oxford 1951; F.L. Cross (dir.), *Studies in Ephesians,* Londres 1956; H. Schlier, *L'Église d'après l'épître aux Éphésiens,* en *Le temps de l'Église,* tr. fr., p. 169-193; P. Benoit, art. *Éphésiens (Épître aux),* SDB, t. 7, col. 195-211 (con bibliografía hasta esta fecha); R. Baulès, *La insondable riqueza de Cristo,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1978; A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians,* Leiden 1974.

II. LA TEOLOGÍA DE LA CARTA

El himno de apertura (1,3-14)

T. Innitzer, *Der «Hymnus» im Epheserbrief (1,3-14),* ZKT 28 (1904), p. 612-621; H. Coppieters, *La doxologie de l'épître aux Éphésiens,* RB 15 (1906), p. 74-106; E. Lohmeyer, *Das Proömium des Epheserbriefes,* «Theologische Blätter» 5 (1926), p. 120-125; A. Debrunner, *Grundsätzliches zur Theologie im NT,* «Theologische Blätter» 5 (1926), p. 231-233; W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kolosserbriefes im Ep.,* dis. de Marburgo 1934, p. 18-34; C. Maurer, *Der Hymnus von Eph. 1 als Schlüssel zum ganzen Brief,* EvTh, 1951/52, p. 151-172; N.A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes,* TZ, 1951, p. 241-264; J. Coutts, *Eph. 1,3-14 and 1 Petr. 1, 3-12,* NTS 3 (1956-57), p. 115-127; J. Cambier, *La Bénédiction d'Éphésiens 1,3-14,* ZNW 54 (1963), p. 58-104; S. Lyonnet, *La Bénédiction de Eph. 1,*

3-14 et son arrière-plan judaïque, en *A la recontre de Dieu (Mémorial A. Gelin),* París 1961, p. 341-352; J.M. Robinson, *Die Hodajoth-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentum,* en *Apophoreta (Festschrift E. Haenchen),* Berlín 1964, p. 194-235; M. Carrez, *De la souffrance à la gloire,* Neuchâtel 1964, p. 98-113; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen,* Berlín 1965; J.T. Sanders, *Hymnic Elements in Eph. 1-3,* ZNW 56 (1965), p. 214-232; *The New Testament Christological Hymns,* Cambridge 1971; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit,* Gotinga 1967; H. Kramer, *Zur sprachlichen Form der Eulogie (Eph. 1,3-14)* «Wort und Dienst» 9 (1967), p. 34-46; C. Bürger, *Schöpfung und Versöhnung. Studien zur liturgischen Gut in Kolossen- und Epheserbrief,* Neukirchen 1975.

Aspectos particulares de la teología de la carta

El «misterio»

Sobre la gnosis y los orígenes cristianos, véase la bibliografía dada en la parte primera, p. 727. Además: J. Dupont, *Gnosis: La connaissance religieuse d'après les épîtres de saint Paul,* Lovaina - París ²1960, especialmente el c. 7; M. Albertz, *Die Botschaft des NT,* t. I/2, Munich 1952; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion,* Zurich 1951; *Neue Funde zur Valentinianischen Gnosis,* ZRG 6 (1954), p. 289-305; *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie,* EvTh 14 (1954), p. 474-484; H.J. Schoeps, *Urgemeinde - Judenchristentum - Gnosis,* Tubinga 1965; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth* (=*Die Gnosis in Corinth,* con algunos complementos), Nashville 1971; *Paul and the Gnostics,* Nashville 1972. Sobre Ef y la gnosis: P. Pokorny, *Der Epheserbrief und die Gnosis,* Berlín 1965. Sobre algunos puntos particulares: C. Colpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief,* Berlín 1960, p. 172-187; H.M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis,* Gotinga 1962. Sobre el misterio: H. Schlier, *L'Église mystère du Christ d'après l'épître aux Éphésiens,* en *Le temps de l'Église,* Tournai 1961, p. 302-310.

La cosmología: los «principados» y las «potestades»

H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief,* Tubinga 1930; *Principautés et Puissances dans le NT, Essais sur le NT,* París 1968, p. 171-185; *Principautés et dominations dans le NT,* Brujas - París 1968 (tr. fr.); P. Benoit, *Corps, tête et plérôme* (1956), *Exégèse et théologie,* t. 2, p. 107-153 (seguido de tres estudios sobre el cuerpo de Cristo según E. Percy, L. Tondelli y T. Soiron); *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens,* ibid., p. 53-96; R. Bultmann, *Theologie des NT,* Tubinga 1953, p. 479, 496, 518ss; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris 1955; E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* t. 2, p. 253ss (texto de 1961); A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* p. 275-319;

M. Cambe, art. *Puissances célestes,* SDB, t. 9, col. 336-381 (acerca de Ef, 366-379). Véanse además los comentarios de la carta, especialmente N. Hugedé y J. Gnilka.

La cristología: la fórmula «en Cristo»

A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Jesu»,* Marburgo 1892; E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischen Theologie,* Tubinga 1929; A. Schweitzer, *La mystique de l'apôtre Paul,* tr. fr., París 1962 (ed. al., Tubinga 1931); A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus,* Friburgo de B. [2]1956; W. Grossouw, *In Christ,* Westminster 1952; H.L. Parisius, *Ueber die forensische Deutungsmöglichkeit des paulinischen «en Christôi»,* ZNW 49 (1958), p. 285-288; F. Neugebauer, *In Christus,* Gotinga 1961; M. Bouttier, *En Christ,* París 1962.

CAPITULO NOVENO

LAS CARTAS PASTORALES

Comentarios: J.H. Bernard, CGTSC 1899; J. Knabenbauer, CSS 1913; W. Lock, ICC 1927 ([3]1952); M. Meinertz, HSNT[4] 1931; M. Dibelius, HNT[2] 1931; E.F. Scott, MFF 1936 ([3]1948); J. Jeremias, NTD[3] 1937 ([8]1963); G. Bardy, BPC 1938; C. Spicq, EB 1947; A. Boudou, VS 1950; N. Brox, RNT 1974; F.D. Gealy, IntB 1955; P. Dornier, BJ 1958; C.K. Barrett, NCB 1963; J.N.D. Kelly, Black's NTC 1963; G. Holtz, TKNT 1965; M. Dibelius - H. Conzelmann, HNT[4] 1966; A.T. Hanson, CBC 1966; C. Spicq, EB[2] 1969; P. Dornier, SB 1969. Fuera de colecciones: H.J. Holzmann, Leipzig 1880; D. Guthrie, Londres 1957.
Estudios: A. Schlatter, *Die Kirche der Griechen in Urteil des Paulus,* Stuttgart 1936; C. Spicq, *Pastorales (Épîtres),* SDB, t. 7 (1961), col. 1-73; A.T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles,* Londres 1968. Complementos bibliográficos en el art. cit. de C. Spicq y en W.G. Kümmel, *Einleitung,* p. 323. Nuevos intentos para una fecha de composición antigua: Bo Reicke, *Caesarea, Roma and the Captivity Epistles,* en W.W. Gasque - R.P. Martin (dir.), *Apostolic History and the Gospel (Biblical Essays Presented to F.F. Bruce),* Exeter 1970, p. 277-286; J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament,* Londres 1976, p. 67-85; S. de Lestapis, *L'énigme des Pastorales de saint Paul,* 1976 (sobre todo p. 301-311: reconstrucción del marco histórico).

II. CARACTERISTICAS DE LAS CARTAS

La lengua, el vocabulario y el estilo

H.J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt,* Leipzig 1880; P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles,* Oxford

1921; *The Authorship of the Pastoral Epistles,* «Expository Times», 1955-1956, p. 77ss; *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory,* NTS 2 (1955/56), p. 250-262; B.M. Metzger, *A Reconsideration of Certain Arguments Against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles,* «Expository Times» 70 (1958/59), p. 91ss; R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes,* Zurich 1958, p. 168-173; K. Graystone - G. Herdan, *The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics,* NTS 6 (1959/60), p. 1-15; K. Beyer, *Semitische Syntax im NT,* I/1, Gotinga 1962, p. 232, 295, 298.